

# محاورات فلسفية

في

موسكو

د. مراد وهبة

**العدد 2004**

د. محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

محاورات فلسفية  
١٩٧٤

دار الثقافة الجديدة

أهدى 2004

د. محمود أبو زيد

جامعة عين شمس

# محاورات فلسفية

فنى

موسكو

د. مراد وهبى



## تحية شكر وتقدير

---

إلى الأستاذ يورى ملفيل رئيس قسم الفلسفة الأجنبية  
بكلية الفلسفة بجامعة موسكو ، فقد أسهم في تحقيق الحوار بيني  
وبين فلاسفة الاتحاد السوفيتي .

وتحية عائلية إلى هؤلاء الفلاسفة ، إذ لست فيهم عشقاً  
للفلسفة في غير تزمّت ، ومواجهة للحقيقة بلا موارد ، وتقبلاً  
للمعارضة بلا انفعال .





## تعريف بالكتاب

---

هذا الكتاب إحدى ثمرات إتفاقية ثقافية بين الاتحاد السوفييتي وجمهورية مصر العربية .

وصاحب هذا الكتاب لم يكن يملك إلا إحدى البذار غرسها مع غيرها من بذار كثار يملكها فلاسفة السوفييت .

واستغرقت البذار في نموها عاماً بأكمله إبتداء من الرابع من شهر أكتوبر عام ١٩٦٨ ، وهو تاريخ الرحيل إلى موسكو ، حتى نفس اليوم من عام ١٩٦٩ ، وهو يوم مغادرة موسكو .

وبين اليومين مسافة من الزمن قطعها صاحب هذا الكتاب في القراءة والحوار وتعلم اللغة الروسية .

فالقراءة ملازمة للحوار ، وتعلم اللغة الروسية أمر مطلوب من أجل رفع الحصار المضروب حول الفلسفة السوفيتية . فالؤلغات الفلسفية السوفيتية المعاصرة ، في معظمها ، ليست مترجمة إلى اللغات الأجنبية . وهذه ظاهرة لا بد أن يكون لها دلالة . بيد أن الكشف عن هذه الدلالة ليس من مقتضيات هذا الكتاب .

والبديل عن الترجمة ليس إلا الحوار ، أجراه صاحب هذا  
الكتاب باللغتين الانجليزية والفرنسية في كليتين للفلسفة إحداهما  
في موسكو والأخرى في لنتجراد ، وفي أربعة معاهد في موسكو ،  
معهد الفلسفة ومعهد أفريقيا ومعهد آسيا أو « الاستشراق »  
ومعهد أمريكا اللاتينية .

وثمة سؤال ، لا بد أن يثار :

ما الصلة بين الفلسفة وأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ؟  
والجواب عن هذا السؤال هو محور الكتاب .

موسكو - ٤ أكتوبر ١٩٦٩

مراد وهب

## فنى المذهب المخلق والمفتوح

قول شائع فى المؤلفات الغربية البورجوازية عن الماركسية أنها عقيدة مغلقة على ذاتها ، يتخذها الماركسى وثقاً له فى حياته ، ومن ثم يصاب بالدهميطيقية آفة البشرية .

وفى بداية الحوار مع فلاسفة السوفييت طرحت هذا القول الشائع فى صيغة سؤال عن ماهية الماركسية وجوابهم ، بلا استثناء ، لم يكن إلا رفضاً لهذا القول ، إذ أن الماركسية ، فى رأيهم ، «مفتوحة» إزاء التجارب العلمية ، وإزاء المشكلات التى تثيرها الفلسفة البورجوازية الغربية ، ولكنها «مغلقة» أمام

الحلول التي تقدمها هذه الفلسفة . وهذا الرأي جاء في بحث مشترك<sup>(١)</sup> لثلاثة من فلاسفة السوفييت : ملفيل<sup>(٢)</sup> وبجمواف<sup>(٣)</sup> ونارسكي<sup>(٤)</sup> .

وموجز هذا الرأي أن الإفتتاح يعنى الحوار بين الماركسية والفلسفة البورجوازية ، والحوار أمر لازم ، وهو لازم من الوجهة السياسية والعامة والايديولوجية .

أمر لازم من الوجهة السياسية للاسهام في خلق جبهة موحدة ضد الامبريالية

---

« Concerning certain aspects of the critical analysis of (١) contemporary bourgeois philosophy » in Soviet Studies in Philosophy », 1968, vol. VI, no. 4, p. 54.

(٢) رئيس قسم الفلسفة الأجنبية بكلية الفلسفة بجامعة موسكو . ومن مؤلفاته « تشارلز بيرس والبرجماتية » موسكو ١٩٦٨ . وملفيل عضو في « جمعية بيرس » التي أنشئت عام ١٩٤٦ في أمريكا .

(٣) أستاذ بنفس القسم ، وقد كان طياراً حربياً في الجيش السوفيتي في الحرب العالمية الثانية . ومن مؤلفاته :

« فكرة التقدم في الفلسفة البورجوازية في القرنين التاسع عشر والعشرين » موسكو ١٩٦٢ ، « الفلسفة البورجوازية الأنجلو — أمريكية في عصر الإمبريالية » موسكو ١٩٦٤ ، « الفلسفة البورجوازية الألمانية بعد عام ١٨٦٥ » ، موسكو ١٩٦٩ .

(٤) أستاذ بنفس القسم . تأثر بمدرسة وارسو للمنطقية فاتجه إلى معالجة عدد من قضايا الوضعية المنطقية ثم تأثر برسل فاهتم بدراسة الفلسفة الانجليزية في اتجاهها التجريبي . ومن مؤلفاته : « فلسفة ديفيد هيوم » موسكو ١٩٦٧ ، « مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي » موسكو ١٩٦٩ ، وهو الآن يعد مؤلفاً عن « لينينز » إذ هو يؤثره على هيجل .

العدوانية ، ولتكشف زيف الخرافة التي تروج لها الدعاية البورجوازية ، ولتقديم المعرفة الأصلية لأولئك الذين يرغبون في التعرف على الماركسية .

وهو أمر لازم من الوجهة العلمية لإثراء الماركسية ، ومعرفة نقاط الضعف في الجدل مع الفلسفة البورجوازية .

ثم هو في نهاية المطاف أمر لازم من الوجهة الايديولوجية لرفض كل ما هو رجعي في الفلسفة البورجوازية المعاصرة .

وبعد قراءة هذا البحث طلبت مزيداً من الإيضاح عن «المغلق» و«المفتوح» من هؤلاء الفلاسفة الثلاثة .

يقصّر ملفيل « المفتوح » على أنه رفض للديجايطيقية والالتزام الروح الديالكتيكية . وسبب هذا الرفض وذلك الإلتزام مردود إلى التغيير الذي يطرأ على النظريات العلمية من جراء ما ينشأ بينها وبين الوقائع الجديدة من تناقض .

فسألته : وهل في الإمكان التوفيق بين الطابع الديالكتيكي للعلم ، وبين العلم من حيث هو نسق ، أي مذهب مغلق .

وكان جوابه أن الديالكتيك لايفضى إلى مذهب مغلق ، وإنما إلى تأسيس مذهب مفتوح .

- وإلى أي مدى هذا الانفتاح ؟

- في حدود رفض « عدم القدرة على معرفة شيء ما » ، فلا شيء غير قابل

للتفسير .

هكذا كان جواب ملفيل . ومن أجل ذلك فهو ينفق الفلسفة بدرس<sup>(١)</sup> من حيث أنها ترفض إمكان إمتلاك المعرفة الكاملة . بيد أن هذه المعرفة الكاملة ، في رأى ملفيل ، لا تتحقق إلا في اللانهاى أى أنها تظل في حيز الإمكان . وهذا الإمكان هو الذى يمنع تحول الماركسية إلى مذهب ، أى إلى معتقد dogma .

ومع ذلك فالإر كسية ، في المرحلة الستالينية ، قد تحولت بالفعل إلى مذهب مغلق على حد قول بجمولف في إحدى محادثاتي معه . ولكنه يرى أن الضرورة هى التى فرضت على الماركسية هذا الغلق . فقد كان الاتحاد السوفيتي ، في المرحلة الستالينية ، هو الدولة الاشتراكية الوحيدة في عالم يحكمه الاستعمار . وفي مثل هذه الحالة ليس للتمت من بديل . والتزمت رمز على المعتقد ، ومن ثم تحولت الماركسية من منهج علمي إلى عقيدة علمية .

وحين طرحت بحث هذه الظاهرة ، ظاهرة الدجماطيقية ، مع سمونفا<sup>(٢)</sup> كان جوابها أن هذه الظاهرة إحدى خصائص المعرفة الإنسانية ، بمعنى أنها لا تخص السوفيت دون غيرهم ، ولكنها استطردت قائلة أن هذه الظاهرة بدأت تتوارى بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفيتي ، وفيما قبل هذا المؤتمر كانت عبادة الفرد أحد العوامل المسببة لبزوغ هذه الظاهرة . أما اليوم فثمة خلق وإبداع ، وبخاصة بين الفلاسفة الشبان .

وهنا يذكر بجمولف أمثلة لهذا الإبداع إزاء فسيولوجيا بافلوف . ففي

---

(١) « The conflict of science and religion in G. P.'s philosophy » in « Transactions of the Charles S. Pierce Society », V. II, no I, 1966.

(٢) أستاذة علم الأخلاق بقسم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو .

المحسينيات دارت مناقشات فلسفية من أجل إثبات أن هذه الفسيولوجيا هي النظرية العلمية الوحيدة الحقة ، ومن ثم فهي أحد الأدلة على صدق المادية الديالكتيكية .

يبد أن هذه المحاولة ، في رأي بجمولف ، قد كتب عليها الفشل ، ولا أدل على ذلك من أن ثمة فسيولوجيا الآن متجاوزة لفسيولوجيا بافلوف ، تأخذ بفكرة كلية الكائن العضوى ، وتفحص التركيبات الأولية لهذا الكائن ، وتقرب من فسيولوجيا شرنجتون .

ويتزعم هذا الاتجاه المعاصر للفسيولوجيا ثلاثة :

برنشتين وأوزاندرى وأنوخن . وقد مات الأول والثانى أما الثالث فما زال حياً .

يذهب برنشتين في مؤلفاته على الإطلاق ، وفي تقريره - المقدم لمؤتمر علم النفس في موسكو - إلى التخفيض ، إلى أن مسألة الفعل المنعكس ، ليست سوى أحد معطيات النهج الميكانيكى ، وهو منهج اتبعه علماء الفسيولوجيا فى القرن الماضى ، وهو يقوم على مبدأ السببية . يقول برنشتين فى كتابه فسيولوجيا الحركة وفسيولوجيا النشاط ، الصادر عام ١٩٦٥ ، أن الفعل المنعكس الشرطى وغير الشرطى إنما يستند إلى مبدأ السببية فى صورته القديمة . وفى رأيه أن هذا الفهم للعلاقات السببية قد تجاوزه البيولوجيا السيمر نطيقية ، بل إن هذا الفهم من شأنه أن يعزل الفعل عن « الغاية » ذلك أنه من المحتمل أن تكون الغاية هى سبب الفعل ، وبالتالي يأتى السبب متأخراً عن الفعل لا متقدماً عليه . وهذا الاحتمال مردود إلى الحياة ذاتها ، إذ أن النشاط الحيوى لأى كائن ليس مجرد تكيف مع البيئة الخارجية ، بل هو مجاوزة لهذه البيئة لتحقيق بفضل

نموذج موضوع مسبقاً وفق « حاجات » الكائن في المستقبل .

ويتفق أوزنادزى — مؤسس مدرسة جورجيا في علم النفس — مع برنشتين في التركيز على عامل « الحاجة » ولكنه يختلف معه في النظر إلى طبيعة الحاجة . فاوزنادزى لا يقصد الحاجة البيولوجية — كما يذهب إلى ذلك برنشتين — وإنما يقصد المفهوم الإنسانى للحاجة ، ومن ثم فهو يركز على الجانب الاجتماعى ، وليس على الجانب الفسيولوجى ، للظاهرة النفسية ، فيضيف عامل « الموقف » إلى عامل الحاجة ، بمعنى أن أية ظاهرة نفسية إنما هى محاولة لحل موقف معين . ومن هنا يدعو أوزنادزى إلى « إيجابية » النشاط النفسى .

أما أنوخن فهو ينقد بافلوف بسبب التزامه المفهوم الديكارتى لعملية الإنعكاس ، ولكنه يقرر أن بافلوف كان فى إمكانه مجاوزة هذا المفهوم حين أضاف ما يسميه بـ « العامل المساعد » إلى « الفعل المنعكس » . وهذا العامل للمساعد ، فى رأى أنوخن ، لا يعنى سوى « العلاقة المتبادلة » بين السبب والنتيجة . بيد أن بافلوف لم يظن إلى هذا المعنى . ومن ثم فإنه لم يستطع مجاوزة المفهوم الديكارتى .

والنتيجة المحتومة من هذا النقد المعاصر لنظرية بافلوف ، فى رأى بجمولف ، أن الماركسية لم تعد تعميماً للنظريات العلمية . وهذا هو ما ينبغى أن يكون ، وهو لن يكون كذلك إلا إذا التزمنا رؤية « النسبية » للنظريات العلمية .

ولكن هل تعنى هذه النسبية أن العلم ليس موضوعياً ؟

جواب بجمولف بالسلب . فالعلم ، عنده كما هو عند غيره ، من ناقشتهم ،



موضوعى ونسبى . وقد يبدو أن ثمة تناقضاً بين الموضوعى والنسبى . بيد أن هذا التناقض مشروع فى إطار المنطق الديالكتيكي . ولهذا فقد أخطأ المذهب الوضعى فى استبعاد هذا المنطق . وقد أفضى به هذا الخطأ إلى اعتبار النظريات العلمية مطلقة وليست نسبية . ومن شأن هذا الإعتبار تحجّر التطور العلمى وتجمد التطور الفلسفى .

وهنا لاحت على وجه بجمولف امارّة ثقة مطلقة فى قول لينين أن الديالكتيك ليس دوجما dogma وإنما هو مرشد للعمل . ومن ثم فليس ما يمنع من إحداث تعديل فى المادية الديالكتيكية إذا ما ظهر ما يناقضها فى مستقبل العلم كما يذهب إلى ذلك أنجلز فى رسالته عن «فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية»<sup>(١)</sup> وفلاسفة السوفييت ، الآن ، يتبنون هذا الاتجاه . والدليل على ذلك أن إشكال الحركة ، كما تصورها أنجلز ، موضع مناقشة ، وخلاصة هذه المناقشة أن مفهوم أنجلز للحركة ليس دقيقاً .

أما نارسكى فيضع تحفظاً على اشتراكه فى البحث المشترك المذكور آنفاً ، وهو أنه على اتفاق مع زميليه ، مافيل و بجمولف ، فى المبادئ العامة ، ومن بين هذه المبادئ كون الماركسية مذهباً مفتوحاً . ولكن ثمة مسائل فلسفية يختلف فيها مع بجمولف ، ومنها مسألة التناقض فى المنطق الديالكتيكي كما سنرى فيما بعد .

ويقرر نارسكى ، بادئ ذى بدء ، أن انفتاح الماركسية لا يعنى إمكان

---

I. Fauerbach and the end of classical german philosophy, (١)  
Moscow 1965, P. 12.

الأخذ ببعض الحلول التي تقدمها الفلسفة البورجوازية الغربية كما يفعل بعض الفلاسفة في بولندا ويوغوسلافيا .

ففي بولندا تأثر الفلاسفة بمفهوم الحرية لدى سارتر ، وفكرة اليبندو عند فرويد لدرجة أن نقرأ من هؤلاء الفلاسفة قد حاول أن يقدم تفسيراً جنسياً للكفاح العمالى .

وفي يوغوسلافيا تأثر البعض مثل ماركوفتش وبتروفيتش بالديالكتيك كما هو مطروح عند سارتر ، أى من حيث هو تابع من الذات وليس نابعاً من الواقع . ومن قبل سارتر الفيلسوف المجرى جورج لوكاش في مقال له ظهر عام ١٩٢٣ بعنوان « التاريخ والوعى البروليتارى » وفيه يطرح الديالكتيك كديالكتيك للذات دون أى اعتبار للديالكتيك الموضوعى أى لديالكتيك الطبيعة .

وهنا توقف نارسكى لحظة ثم علق بقبرة حماسية - وهي فبرة تلازمه في اللحظة التي يبدو فيها أن ثمة صراعاً في الفكر بينه وبين رفاقه من الماركسيين - قال :

« وأنا أعارض على اتجاه هذا النفر من الفلاسفة اليوغوسلاف . وبسبب هذا الاعتراض ينعتنى هذا النفر من الفلاسفة بأنى ستالينى النزعة ، أى دجهاطيقى » .

وهنا كان لا بد من إثارة سؤالين :

ماذا يعنى لفظ « دجهاطيقى » فى نظر الفلاسفة اليوغوسلاف ؟

وهل ثمة صلة بين الستالينية والدجماطيقية ؟

أما عن السؤال الأول فجواب نارسكى أن الدجماطيقية ، فى رأيهم ، تعنى إقرار استقلال العالم الموضوعى عن الذات . ولكن ماذا يعنى تقيض هذا القول سوى النزوع نحو المثالية . ولا أدل على ذلك من أنهم يأخذون بمفهوم سارتر عن المادة من حيث أنها العالم الذى يصنعه الإنسان . بيد أن هذا المفهوم عن المادة غير مادى ، وإنما هو مثالى .

والنتيجة المحتومة من كل هذا ، كما يرى نارسكى ، أن الديالكتيك لم يعذ انعكاساً للواقع ، وإنما انعكاساً للنشاط الإنسانى ، ومن ثم تدور الماركسية على الإنسان ليس إلا . ولهذا فإن نارسكى يركز على الربط بين « الانفتاح » على مشكلات الفلسفة الغربية وبين « رفض » الحلول التى تطرحها هذه الفلسفة .

وسألته : وهل هذا الرفض مطلق ؟

وكان جوابه بالسلب . ثم راح يعدد مناقب بعض الحلول التى تقدمها الفلسفة البورجوازية الغربية . على سبيل المثال الوضعية المنطقية ، فمن بين إيجابياتها تحليلها للغة واعتبار اللغة أحد موضوعات الفاسفة ، ونقدها للفلسفة القديمة بدعوى أن منهجها غير علمى . ويرى نارسكى أن هذا النقد ليس له مثيل فى تاريخ الفلسفة . إذ بفضل هذا النقد لم يبق الكثير من قضايا الفلسفة القديمة . ثم إن قول الوضعية المنطقية بأن الفلسفة جملة قضايا زائفة إنما يعكس حقيقة هامة . ففى الفلسفة ، بالفعل ، ثمة قضايا زائفة . مثال ذلك :

ما الغاية التى يتجه إليها العالم ؟

وما علة وجود هذا العالم ؟

وسألته بدورى : إذا كان تحليل الوضعية المنطقية للغة أفضى إلى اعتبار القضايا الميتافيزيقية زائفة فلماذا لا نسير مع هذه الفلسفة حتى نهاية المطاف ؟

وأجاب نارسكى قائلاً إن سؤالك هذا ينقلنا إلى بيان سلبيات هذه الفلسفة ، ومن بينها أن التحليل اللغوى لا يصلح « دائماً » فى حسم الخلافات حول « بعض » القضايا الفلسفية . ثم راح يضرب مثالا لذلك باحدى هذه القضايا : قضية الصدفة . قال :

من الصحيح أن كثيراً من القضايا التى تستند إلى مقولة الصدفة يكشف عن زيفها التحليل اللغوى . ولكن من الصحيح كذلك أن ثمة سؤالاً لا يزال قائماً : هل أية ظاهرة هى بلا علة ؟ . ثم أضاف قائلاً : إن ثمة قضية فلسفية أخرى ليست زائفة ، هى قضية الحرية .

ومن بين سلبيات هذه الفلسفة أيضاً نظرتها إلى العلم . وفى مقال لنارسكى صدر عام ١٩٦٨ بعنوان « مفهوم العلم فى الوضعية المنطقية » أوضح ثلاثة أخطاء :

الخطأ الأول أن الوضعية المنطقية تلغى التفرقة بين الموضوع وتكوين الذات للموضوع .  
الخطأ الثانى أن العلاقة السببية ليست علاقة موضوعية ، وإنما هى علاقة منطقية ليس إلا .

أما الخطأ الثالث فهو اكتفاء هذه الفلسفة بمنهج المحاولة والخطأ باعتباره المنهج الوحيد ، كما يذهب إلى ذلك كارل بوبر أحد دعاة الوضعية المنطقية . أما الماركسية ، فهي وإن كانت تقر هذا المنهج إلا أنها لا تقف عنده ، وإنما تتجاوزه إلى مفاهيم علمية أخرى يقع في حدها الأقصى منهج الاستنباط الرياضي الذي تمارسه الحواسيب الالكترونية .

وآراء نارسكي هذه توحى بأن العلم وحدة ليس يكفى ، إذ لا بد من الفلسفة لتحديد مفهوم العلم ومفهوم المنهج العلمى .

وهنا تذكرت حواراً قد دار بينى وبين ملفيل ، حول العلاقة بين الفلسفة والعلم أوضح فيه أن ليس ثمة فاصل بينهما بشرط أن تكون الفلسفة علمية الطابع . وهذا الشرط لازم بسبب وجود فلسفات معادية للعلم ، مثل فلسفة نيتشه ويسبرز .

— ولكن إذا كانت الفلسفة علماً فما الفارق إذن بين الفلسفة والعلم ؟

— سلباً الفارق محدد . فليس لدينا علم واحد وإنما عدة علوم ، وليس ثمة منهج واحد لهذه العلوم ، وإنما عدة مناهج .

أما إيجاباً فالفارق لم يتحدد بعد . فالفلاسفة الماركسيون لم يتفقوا بعد على تحديد موضوع الفلسفة أو منهجها .

ومع ذلك فهذا الفارق ، وإن لم يتحدد بعد ، لا يعنى الانفصال وإنما ينطوى على الاتصال أو إن شئت فقل اللزوم على حد قول نارسكي . بل إن نارسكي يذهب إلى حد القول بأن انكار لزوم الفلسفة للعلم من شأنه أن يقضى إلى عورتين :

العورة الأولى استبعاد النظريات العلمية الغربية بدعوى أنها ملوثة بالمثالية .  
والعورة الثانية السقوط في هوة الدجاطيقية .

وبفضل هذا المفهوم يثق نارسكى في العلم دون أن يرقى به إلى مستوى  
الدوجما . ومن هذه الزاوية يتفق نارسكى مع قول أنجلز في مقدمة كتابه  
«ديالكتيك الطبيعة» بأن ليس ثمة شيء أبدى ولكن ثمة تغيراً إلى الأبد<sup>(1)</sup> .  
ولهذا لم يكن أمراً غريباً أن يطرح لينين أفكاراً جديدة متعارضة مع بعض  
أفكار أنجلز . فمثلاً المادة ، عند أنجلز ، موضوع حسي ، في حين أنها عند لينين  
بمقولة فلسفية تعني الواقع المادي خارج الذات . ويتفق نارسكى كذلك مع قول  
أنجلز بأن العلم يستطيع أن يقدم حلولاً لما يدور في أذهاننا من قضايا . ثم يستطرد  
نارسكى قائلاً في سخرية « لو أن فلاسفتنا الماركسيين قبلوا قول أنجلز هذا  
لأمكنهم مجاوزة عدة سخافات ، من بينها استبعاد المنطق الرياضي ، وعدم  
الثقة في المنطق الصوري ، ونظرية النسبية ، والسيرنطيقا » .

وخلاصة نقد نارسكى أن الانفتاح على قضايا الفلسفة الغربية المعاصرة لا يعنى  
الأنحياز إلى المذاهب التي تنطوى عليها هذه الفلسفة ، وإنما يعنى إثراء الماركسية .  
فالوضعية المنطقية مثلاً ، على حد قوله ، تطرح قضية العلاقة بين الجانب النظرى  
والجانب التجريبى في العلوم الطبيعية ، في حين أن المادية الديالكتيكية  
لم تطرح بعد هذه القضية ، وإنما اقتصر على كشف التناقضات الداخلية  
في الوضعية المنطقية . وكذلك الجدس عند المثاليين والجدسين متناولها المادية

---

(1) Dialectics of nature, 3 ed, Moscow 1964, P. 60

Concerning certain aspects of the critical analysis of contemporary  
bourgeois philosophy, p. 51.

الديالكتيكية من الزاوية السيكلوجية بينما ينبغي تناولها من زاوية نظرية المعرفة<sup>(١)</sup>.

ومن شأن هذا النقد أن يثير سؤالاً كان لا بد من توجيهه إلى نارسكى : لماذا هذا الحرص على الفصل بين أية قضية فلسفية والمذهب الذى يثيرها ؟ وجواب نارسكى أن هذا الحرص مردود إلى أننا نريد المحافظة على نقاء الماركسية باعتبارها أداة كفاح ونضال .

ومسألة النقاء هذه شائعة بين فلاسفة السوفييت . وأذكر أنى كنت أتحدث مع شيشكن<sup>(٢)</sup> وطرحت مدى إمكانية تزواج الوجودية مع الماركسية على النحو الذى يشتهيه سارتر فإذا بشيشكن يحكى أطروفة للأديب الروسى جوجال مؤداها أن عروساً رفضت عريسها عندما أحست بعيب فى بعض أجزاء جسمه بمقارنة أجزاء مماثلة عند أفراد آخرين . ثم علق شيشكن قائلاً : « نحن للاركسيين لسنا على شاكله هذه العروس ، أى نحن لسنا من هواة الأخذ من هذا المذهب أو ذاك ثم تلفيق مذهب تقول عنه إنه مذهب ماركسى . إن الماركسية فى غنى عن حلول المذاهب الفلسفية الأخرى ، ولكنها ليست فى غنى عن المشكلات التى تثيرها ، فالمشكلات إنسانية الطابع مهما يكن من أمر حلها . وفى المؤتمر الفلسفى العالمى الذى انعقد فى المكسيك عام ١٩٦٣ جرى

---

Ibid., P. 46 (١)

(٢) أكاديمى متخصص فى « الأخلاق » وله كتاب بهذا العنوان . ثم هو فى هيئة تحرير مجلة « مسائل فلسفية » وهى مجلة شهرية تصدر عن معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم .

حوار بين فلاسفة السوفييت وفلاسفة الولايات المتحدة الأمريكية استغرق ما يقرب من ساعتين ونصف . ومن بين الأسئلة الموجهة إلى فلاسفة السوفييت سؤال طرحه الفيلسوف الأمريكي براند بلانشارد يطلب فيه تفسيراً لظاهرة الزى الموحد بين فلاسفة السوفييت ، وهي ظاهرة ليست قائمة في الفكر الفلسفي الأمريكي .

وأجاب فدوسيف<sup>(١)</sup> بسؤال :

لماذا تؤثر تعدد وجهات النظر بالنسبة لمسألة بعينها ؟

إن المهم في المناقشة الفلسفية هو اكتشاف الحقيقة ، والحقيقة في معناها العقلي وبحكم تعريفها ، واحدة وليست متكثرة . وكما توجد رياضيات واحدة ، وفزياء واحدة ، كذلك توجد فلسفة واحدة .

ثم استطرد فدوسيف قائلاً إن الوحدة الفكرية بين فلاسفة السوفييت مردودة إلى أن لديهم نظرة علمية إلى المشكلات الفلسفية في حين أن الخلافات القائمة بين فلاسفة الغرب إنما تعكس اتجاهات مثالية وغير علمية . هذا مع ملاحظة أن الوحدة الفكرية هي ثمرة مناقشات حادة . مثال ذلك المناقشات الدائرة الآن حول مفهوم « الديالكتيك » . ففي إمكان فلاسفة السوفييت ، في نهاية المطاف ، أن يصلوا إلى اتفاق علمي لأن النتائج التي ينتهون إليها إنما تستند إلى الواقع الموضوعي<sup>(٢)</sup> .

---

(١) نائب رئيس أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتي .

(٢) « The American - Soviet Philosophic Conference in Mexico »  
in Philosophy and Phenomenological Research, vol. xxv, no 1.  
1964, P. 122 - 130 .



## فنى المنهج الديالكتيكى والصورى

من أساسيات الماركسية « الديالكتيك » وهو موضوع جدل اليوم عند فلاسفة السوفييت . وأثناء وجودى فى موسكو صدر كتاب لمارسكى بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الديالكتيكى<sup>(١)</sup> » نوقش فى أحد اجتماعات قسم تاريخ الفلسفة الأجنبية ، وعلى وجه التحديد فى ١٧ يونيو ١٩٦٩ وحضر الاجتماع بعض أساتذة قسم المنطق ، واستمرت المناقشة ، وكانت حادة ، ما يقرب من ثلاث ساعات . ووقتها لم ألمح ظاهرة ، ما تسميها الدعاية الغربية ، الزى الموحد — فقد كان الخلاف واضحاً بين مارسكى وبجمولف .

---

(١) الكتاب يشتمل على ثلاثة فصول : الفصل الأول عن مشكلة رأس المال ، والفصل الثانى عن مشكلة الحركة الآلية ، والفصل الثالث عن الاحساسات . وهذا الكتاب هو الجزء الأول ويليه الجزء الثانى ، ومارسكى على وشك الانتهاء منه . يتناول فيه المادة والوعى ، والعيق والحقيقة ، والقيمة .

وكنفت أعرف هذا الخلاف مقدماً خلال مناقشاتي مع كل منهما ، وأعرف كذلك خلافاً بينهما معاً وبين الينسكى<sup>(١)</sup> . بيد أن مضمون هذا الخلاف ينطوى على خصوصية وعمق وحدة .

ومشكلة التناقض تطرح ، في ذات الوقت ، مشكلة الصلة بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الصوري . الاتجاه السائد في كلية الفلسفة بجامعة موسكو أن الصلة بينهما قائمة مع اختلاف في صياغة هذه الصلة . أما في معهد الفلسفة فالصلة مفقودة عند مدرسة الينسكى ، وكذلك في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد .

تفصيل ذلك :

يرى نارسكى أنه ينبغي ألا يهدف المنطق الديالكتيكي إلى مجاوزة المنطق الصوري . ذلك أن تطور المنطق الصوري ، إستناداً إلى المادية الديالكتيكية ، لا يكشف عن عدائه للديالكتيك على الإطلاق . ومن ثم فعلى المنطق الديالكتيكي أن يخلق الأساس المنهجي للمنطق الصوري . ولكن ليس معنى ذلك أن يكون المنطق الديالكتيكي في خدمة المنطق الصوري وحسب . ومن هذه الوجهة فإن نارسكى يؤثر ليننتز على هيجل بدعوى أن مواجهة ليننتز لمعرفة الصلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي أكثر دقة من مواجهة هيجل . غير أن نارسكى ، في ذات الوقت ، يقرر أن هيجل - وليس ليننتز - هو الذى كان على وعى في معالجة المنطق الديالكتيكي ، ومع ذلك فقد طرح

---

(١) رئيس قسم المنطق في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم . منشغل بقضية الإنسان وعلاقتها بالعلم والفن والأخلاق . من مؤلفاته : « من العيني إلى المجرد » ، « عن الأصنام والمثل » .

ليينتز أفكاراً ممتازة عن حساب اللامتناهى وكيفية الافادة منه في الميتافيزيقا ، وهذا ما تفتقده الماركسية حتى الآن . وقد فطن كذلك إلى قيمة أفلاطون في معالجة مبدأ التناقض في حين أن هيجل قد خائنه هذه الفطنة . وأسمس<sup>(١)</sup> ، أثناء مناقشة كتاب نارسكى ، قد أيد رأى نارسكى ، ثم استطرد قائلاً إن هيجل لم يكن عنده فهم لمسألة التناقض كما هي عند أفلاطون ، إذ تصور أن رأى أفلاطون ليس إلا نوعاً من السفسطة .

ويضرب نارسكى مثالا لبيان الفارق بين ليينتز وهيجل بصدد تعريف كل منهما للعدد « صفر »

فليينتز يعرف الصفر بأنه تصور خيالى يستخدم كعملية رياضية .  
operated fiction وفى رأى نارسكى أن تعريف ليينتز هذا قريب من الصواب . بيد أنه يأخذ على ليينتز عدم توفيقه في تعريف الصفر في مجال الميتافيزيقا ، إذ ارتأى أن الصفر نوع من الموناد ، ولكنه كم غير محدد  
• indefinite quantity

أما هيجل فيرى أن الصفر ينطوى على تناقض ، إذ هو من جهة ليس لاشئ ، ومن جهة أخرى ليس شيئاً ما . ثم يحاول هيجل أن يرفع هذا التناقض فينتهى إلى نتيجة تقول إن الصفر لاشئ محدد determinate nothing . وهنا يقرر نارسكى أن هيجل كان موفقاً في فهم دياكتيك مشكلة الصفر . ولكنه لم يكن موفقاً في النتيجة التى انتهى إليها ، إذ هى لا تعنى شيئاً .

---

(١) أستاذ تاريخ الفلسفة اليونانية . ومن الشائع عنه أنه يؤثر أفلاطون على هيجل .

أما ماركس فقد حالفه التوفيق في حل مشكلة الصفر على حد قول نارسكى ،  
إذ قد طرحها على أنها تقع بين قضيتين :

القضية الأولى : الصفر كمية حسابية .

والقضية الثانية : الصفر ليس كمية حسابية .

يبد أن ماركس يرفض أن يرفع التناقض على نمط هيغل ويقول بأن الصفر  
هو كذا وليس كذا في نفس الوقت . ولو أنه قال هكذا لصفق له في الحال ،  
كل من باتيشف<sup>(١)</sup> وبجمولف ، لأن هذين الفيلسوفين منحازان إلى النمط  
الهيغلي في النظر إلى التناقض الصوري على أنه تناقض دياكتيكي . وهذا  
خداع بصر لم ينسق إليه ماركس . فقد طرح حلاً جديداً لمشكلة دياكتيكي  
الصفر حين ارتأى أن الصفر ليس كمية إنما هو نسق لإجراء عمليات ، أى  
هو يكشف عن نظام العمليات الرياضية . والنتيجة التي يخلص إليها  
نارسكى أن لينتز موفق في تعريف الصفر في مجال الرياضيات وحسب  
وماركس موفق في تعريفه في مجال الإستمولوجيا أى فلسفة العلوم . أما هيغل  
فهو غير موفق على الإطلاق في معالجته لمشكلة الصفر .

ثم يطرح نارسكى مثالا آخر يكشف فيه عن خطأ هيغل في النظر إلى

---

(١) من أتباع مدرسة اليانكف في المنطق . له أبحاث في الطابع الاجتماعي  
للمعرفة وفاعلية الإنسان . ومن مؤلفاته : «التناقض كقولة في المنطق الديالكتيكي»  
موسكو ١٩٦٣ و « ماهية الإنسان الفاعلة كبداً فلسفي » ، موسكو ١٩٦٨ .

التناقض الصوري على أنه تناقض دياكتيكي : معضلة ( السهم المتحرك )<sup>(١)</sup> .

في هذه المعضلة يطرح هيجل قضيتين :

في كل لحظة النقطة المادية ساكنة .

وفي كل لحظة النقطة المادية متحركة .

ثم يخلص من هاتين القضيتين إلى النتيجة الآتية :

في كل لحظة النقطة المادية ساكنة ومتحركة في نفس الوقت .

وخطأ هيجل هنا أن النتيجة وصف للمعضلة وليست حلالها ، أى أن

هيجل يأخذ الوصف على أنه حل وينتهى إلى أن الحركة هي السكون .

- وما هو الحل السليم ، في رأيك ؟

- الحل السليم هو في الكشف عن تصور جديد .

- ولماذا لم يكن في إمكان هيجل أن يصل إلى هذا الكشف ؟

- لأنه يفهم التناقض الصوري على أنه تناقض دياكتيكي ؟

- وما الذي يدفع هيجل إلى هذا الفهم السيء ؟

- مثاليته المطلقة ، إذ هو يوحد بين الفكر والوجود ، ومن ثم فإن للنطق

---

(١) نوقشت هذه المعضلة في مجلة « علوم فلسفية » ، عام ١٩٦٣ ، ١٩٦٤ . وهي

مجلة تصدر في موسكو . . . . .

الديالكتيكي ، في يد هيجل ، يتحول إلى أنطولوجيا<sup>(١)</sup> ، أى يتحول من أداة ومنهج إلى وجود واقعي . ومن هذه الزاوية ، ومنها وحدها ، يتحول المنطق الديالكتيكي إلى منطق صوري .

وتنشأ عن هذا التحول مشكلتان :

المشكلة الأولى أن المنطق الصوري ميتافيزيقي .

والمشكلة الثانية أن المنطق الديالكتيكي ، عند هيجل ، لم يعد منهجاً وإنما أنطولوجيا .

وليس من سبيل إلى رفع هذا التناقض بين المشكلتين إلا بأن يقضى المنطق الديالكتيكي على المنطق الصوري . وهذا هو ما يمارسه بعض الماركسيين عندنا من أتباع هذا الاتجاه الهيجلي ، وفي مقدمتهم الينسكف وبجمولف .

وفي رأى نارسكي أن هذا الاتجاه خطأ ، وليس في الإمكان تصويبه إلا بالعودة إلى الماركسية الكلاسيكية ، إلى ماركسية ماركس وإنجلز ولينين التي تقرر أن المنطق الديالكتيكي ينبغي أن يستعين بالمنطق الصوري . ومن هذه الوجهة يفترق ماركس عن هيجل .

ثم يستطرد نارسكي قائلاً إنه قد طرح هذه التفرقة في مقال له بعنوان

---

(١) عبارة نارسكي مترجمة إلى الإنجليزية .

« مشكلة التناقض في المنطق الديالكتيكي »<sup>(1)</sup> . وفي هذا المقال يحلل نارسكي الفصل الرابع من الجزء الأول لكتاب « رأس المال » . وفي هذا الفصل يواجه ماركس إشكالا خاصاً بالعلاقات الاقتصادية لرأس المال يصيغه على النحو الآتي :

من المحال أن يكون مصدر رأس المال هو مجال التداول .

ومن المحال كذلك ألا يكون مصدر رأس المال هو التداول .

وهذه الصيغة ، في رأي نارسكي ، ليست تعبيراً عن حقيقة واضحة ، ولكنها تعبير عن مشكلة ، والمشكلة هنا ، تفيد أن ثمة نقيضين . وحل المشكلة هو في البحث عن الوحدة التي تجمع بين هذين النقيضين . وهنا يشير ماركس إلى الشرط الواجب توافره في هذا الحل ، وهو استبعاد أى تخيرية eclecticism إذ من شأن التخيرية أن تطرح الحقيقة على أنها قائمة بين النقيضين ، أى على أنها محصلة ميكانيكية لجزئين . وفائض القيمة على حد اكتشاف ماركس هو ، في رأي نارسكي ، الحل الذى يتوفر فيه الشرط المطلوب ، إذ هو يتضمن التبادل . ولكن ينبغي أن يكون مفهوماً أن فائض القيمة ليس قائماً بين النقيضين ، بمعنى أنه ليس مكوناً من جزئين : جزء يظهر في الإنتاج وآخر في التبادل ، ولكن بمعنى أنه تعبير عن وحدة عضوية ، أى وحدة دياكتيكية لهذين الجزئين . ومن هذه الزاوية ننتقل بالفعل إلى مرحلة جديدة تختلف إختلافاً كبيراً عن المرحلتين السابقتين عليها . وهذا ما أوضحه هيجل

---

(1) « On the problem of contradiction in dialectical logic » in « Soviet Studies in Philosophy » 1968, Vol. VI, no 4, P p-3-10.

فى نظريته عن المنطق الديالكتيكى ، ولكنه أخفق فى تطبيق هذا المنطق حين كشف لنا عن تصورات من نوع « هو ليس هو » وقال عنها إنها تركيبة جديدة . وهكذا يفهم هيجل التناقض الصورى على أنه تناقض ديالكتيكى .

ـ ما الفارق إذن ، فى رأيك ، بين التناقض الصورى والتناقض الديالكتيكى ؟ جواب نارسكى أن التناقض الصورى يدور على موضوع واحد تثبت له محولاً ثم نفيه عنه فى نفس الوقت . أما التناقض الديالكتيكى فهو ينطوى على أكثر من علاقة . مثال ذلك القول بوجود علاقات متناقضة بين البورجوازية والبروليتاريا يعنى أن ثمة علاقتين متباينتين ، ذلك أن علاقة البورجوازية بالبروليتاريا لا تماثل علاقة البروليتاريا بالبورجوازية من حيث أن المصالح متناقضة . ومعنى ذلك أن التناقض الديالكتيكى قائم فى حالة الصراع بين اتجاهين متبادلى العلاقة لتطور موضوع بالذات حين يكون أحد جوانب الموضوع متولد عن جانب آخر ، وفى نفس الوقت ، يقف ضد هذا الجانب . وهذا التناقض الديالكتيكى يجب أن نعكسه فى الفكر بدقة وبدون إقحام متناقضات من النوع الصورى ، أو دون تجاوز قانون عدم التناقض الصورى ، ذلك أننا إذا أضفنا تناقضاً صورياً فهذا يعنى أننا أضفنا إلى الحقيقة خطأ .

ثم يستطرد نارسكى قائلاً : لدينا فلاسفة ، مثل تشركيسف<sup>(١)</sup> والينكف

---

(١) أستاذ بقسم ( المادية الجدلية ) بمعهد الفلسفة . له بحث هام ألقاه فى مؤتمر نظرى انعقد فى مايو ١٩٦٧ بكلية الفلسفة بجامعة موسكو عن « المادية الجدلية والمنطق الجدلى » ثم نشره فى كتاب بعنوان « مشكلة التناقض فى المنطق الجدلى » =



وباتيسف لا يفهمون معنى التناقض الديالكتيكي ، إذ يقررون أنه في نفس العلاقة . وحين نعكس في الفكر هذا التناقض على النحو الذي يفهمونه فإننا نقف عندئذ ضد قوانين المنطق الصوري . ولهذا فإنه ليس من الغريب أن يستبعد هؤلاء الفلاسفة المنطق الصوري .

وهنا أبديت نوعاً من التحفظ إزاء رأى نارسكي . ذلك أني كنت قد قرأت مقالا بقلم اليكوف وروزنتال<sup>(١)</sup> عنوانه «لينين والقضايا الراهنة للمنطق الديالكتيكي»<sup>(٢)</sup> وثمة فقرة في هذا المقال تقرر «أنه من الخطأ الاعتقاد بأن قانون عدم التناقض في المنطق الصوري هو القانون الوحيد الذي تستند إليه النظريات العلمية . فهذا القانون هام وخصب في تطبيقه في حدود معينة» وهذه

---

= موسكو ١٩٦٧ ص ١٥ - ٣٠ والبحث يرفض المنطق الصوري ويقرر أن قانون وحدة وصراع التناقضات هو القانون العام للمعرفة الإنسانية . ولهذا كان أن يجاز يركز فقط على صيغة «نعم ولا» وينكر صيغة «إما نعم وإما لا» المأثورة عن المنطق الصوري (ص ١٩) ثم ينقد تشركسف بعنف المنطق الصوري كما يفهمه نارسكي ، إذ «هو لا يساعد على النضال ضد السفسطة ، وإنما يعرقل هذا النضال» (ص ٢٧) .

(١) كان نائباً لرئيس تحرير مجلة «مسائل فلسفية» من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٨ وفي عام ١٩٦٦ عين نائباً لرئيس قسم المادية الجدلية في معهد الفلسفة. صدر له «حول رأس المال» ، موسكو ١٩٥٥ ثم صدر له أول كتاب عن الجدل بعد موت ستالين بعنوان «مبادئ المنطق الجدلي» ، موسكو ١٩٦٠ . وأشرف على عمل «القاموس الفلسفي» الصادر في موسكو ١٩٦٧ .

(٢) مجلة «الشيوعي» ، موسكو أغسطس ١٩٦٩ عدد ١٢ ، ٢٤ ، ٣٥ .

الفقرة تعنى - لدى الينكف وروزنتال - عدم تجاهل أهمية المنطق الصورى .  
ولكن ثمة فقرة أخرى تشير إلى تجنب الاكتفاء بقانون عدم التناقض من  
حيث أن تحليل أية نظرية استناداً على هذا القانون من شأنه أن يعزل النظرية  
عن التناقضات التي لها الفضل في تكوين النظرية ، ومن ثم يعزل النظرية  
عن تاريخها .

وحين انتهيت من إبداء هذه الملاحظة كان تعقيب نارسكى بأن الينكف  
في هذا المقال تحيرى ، ودليله على ذلك هذه العبارة التي حفظها نارسكى عن  
ظهر قلب . « إن ملاشاة التناقضات في العلم لا يعنى ملاشاة التناقضات  
في النظرية » .

وقلت لنارسكى إننى أفهم هذه العبارة على أنها تفيد أن التناقضات تاريخياً  
باقية في النظرية رغم تجاوزها ، وأعتقد أنك لا تعترض على هذا الفهم .

وكان جواب نارسكى حاسماً وبلا تردد : هذا فهمك ، يا سيدى ، وليس  
فهم الينكف . إن الينكف وروزنتال ، في هذا المقال ، يتحدثان عن  
التناقضات ولكنهما لا يدققان في فهم معناها ، هل هي صورية أم دياالكتيكية ؟  
ثم إنهما يقولان العبارة الآتية :

« إن الاهتمام أكثر من اللازم بتحليل المنطق الصورى ضار » . وأنا  
أعتقد أن الضرر لاحق حين نكتفى بالمنطق الصورى على أنه المنهج الوحيد .  
ولهذا فرأى أن هذا المقال ضار .

إذن ما الصلة على وجه التحديد ، فى رأيك ، بين المنطق الديالكتيكي  
والمنطق الصورى ؟

بيد أن نارسكى يطرح سؤالاً كقائمة للجواب عن هذا السؤال :

ما المنطق ؟

هو الديالكتيك الماركسى الذى يحدد طريقة ممارسة المنطق الصورى من أجل تطوير المعرفة العلمية . ومعنى ذلك أن المنطق الديالكتيكى منهج عام والمنطق الصورى منهج خاص .

وثمة حوار دأثر الآن فى الاتحاد السوفيتى عن العلاقة بين المنهج العام والمنهج الخاص . بيد أن هذا الحوار ، فى رأى نارسكى ، يكشف عن سوء فهم بعض فلاسفة السوفييت فى تحديد طبيعة هذه العلاقة . فحين يتحدث هذا البعض عن المنهج العام فهو يقصد الفلسفة الديالكتيكية ، وحين يتحدث عن المنهج الخاص فهو يقصد المناهج غير الفلسفية المطبقة فى العلوم المتباينة . وهذا تبسيط للعلاقة وتشويه لها ، إذ من شأن هذا الرأى إلتفاء العلاقة بين الفلسفة والعلم .

أما نارسكى فيرى أن أى مبدأ من مبادئ المادية الديالكتيكية صالح لتأسيس أى منهج خاص فى إطار الديالكتيك ، ومن ثم فالعلم الواحد يمكن أن يكون له أكثر من منهج خاص . فمثلاً مقولة الاحتمال هى الأساس للمناهج الاحصائية الاحتمالية الخاصة بالفزياء النووية . ومبدأ العلية هو الأساس لمنهج الحتمية . وحيث أن المبادئ ذات علاقة متبادلة فيما بينها فكذلك المناهج الخاصة ، وبالتالي فهى ليست متناقضة . فمثلاً المنهج الاحصائى لا يناقض منهج الحتمية .

والمنطق الصورى هو من بين المناهج الخاصة ، إذ هو بناء خاص يستند إلى مبادئ ثلاثة : الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع .

والمناهج الخاصة ، في مجملها ، مترابطة وأساس ترابطها هو المنطق  
الديالكتيكي ، أو بمعنى آخر هي تعمل تحت رعاية هذا المنطق .  
وقد استوقفني هذا المعنى الآخر وطلبت استفساراً من نارسكى على  
هيئة سؤال :

ماذا تعني هذه الرعاية ؟

هل هي مجرد « شكل » أم لها « مضمون » ؟

وفي رأيي أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف عليه مصير المنطق  
الديالكتيكي . وهنا دارت في رأسي عبارة مأثورة أن منطق المذهب أقوى  
من مقاصد صاحب المذهب . ومعنى ذلك أن مذهب نارسكى قد يطيح في نهاية  
المطاف بالمنطق الديالكتيكي من غير قصد .

وكان تعليق نارسكى أن هذه الأسئلة واردة في كتاب له بعنوان « مشكلة  
التناقض في المنطق الديالكتيكي » وأن الجواب عنها يستند إلى المنهج الماركسي  
أي المنهج الديالكتيكي ، ونارسكى يكشف عن هذا المنهج من خلال تحليله  
لكتاب رأس المال .

وفي رأيه أن ثمة مراحل ثلاثاً في منهج ماركس :

المرحلة الأولى تدور على تحليل التناقضات التي ينطوي عليها الموضوع  
بالاستعانة بالمنهج المادي الديالكتيكي من أجل الكشف عن مستقبل الموضوع  
في تطوره . وتدور كذلك على دراسة العلاقات المتبادلة بين الموضوعات ،  
وتطور هذه العلاقات ، وتحول السكم إلى كيف .

والمرحلة الثانية هي مرحلة الكشف عن مناهج خاصة .

والمرحلة الثالثة تدور على مدى تطبيق هذه المناهج الخاصة في مجال غير المجال الاقتصادي السياسي ، أى في مجال البيولوجيا والرياضيات والمنطق الصورى .

وفلاسفة السوفيت ، في رأى نارسكى ، لا يفرقون بين المرحلة الثانية والثالثة ، بل إن تفسيراتهم للمرحلة الثانية بدائية . فمثلا هم يقولون إن منهج « رأس المال » يمكن تطبيقه في أى مجال . بيد أن هذا القول صحيح وغير صحيح ولكن بعمان مختلفة .

تفصيل ذلك :

المرحلة الأولى تتميز بالانتقال من العينى إلى المجرد ، والمجرد هنا أولى بمعنى أنه غير علمى . ذلك أن ماركس ، في هذه المرحلة ، يبحث عن المجردات التى تصلح كنقطة بداية للمعرفة الديالكتيكية للموضوع الاقتصادى والسياسى . والمرحلة الثانية تبدأ من المجرد - والمجردات هنا تتمايز تمايزاً كينافياً عن مجردات المرحلة الأولى - وتنتهى عند العينى ، بمعنى تكوين مفهوم متكامل عن الموضوع . ومع ذلك فجردات المرحلة الثانية لا تتعارض مع قوانين المنطق الصورى .

ويضرب نارسكى مثالا لذلك بمفهوم العمل . والعمل قد يكون مجرداً وقد يكون عينياً ، والتناقض بينهما دىالكتيكى .

تفصيل ذلك :

فى المرحلة الأولى العمل من حيث هو مجرد يفقد تناقضه الباطنى ، أى يفقد

وحدة المعنى والمجرد . وتجريده من هذه الدرجة لا يخرج من مجال النظام  
الرأسمالى وحسب ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بالاطلاق .

ومجردات المرحلة الأولى هى مجردات الاقتصاديين الكلاسيكيين من  
الإنجليز . وهنا يلاحظ نارسكى أن ثمة تشابهاً بينها وبين مجردات لوك ، ووجه  
الشبه أنها بلا مضمون ، ومن ثم فإنها لا تكشف عن إمكان تطور الموضوع .  
أما العمل من حيث هو مجرد فى المرحلة الثانية - وهو مفهوم ماركسى - فإنه  
لا يخرجنا من الموضوع .

ومع ذلك فإن نارسكى يقرر أنه لا يمكن الاستغناء عن المرحلة الأولى ،  
مرحلة مجردات لوك . وماركسى نفسه يستعين بها ، ولكنه يتجاوزها ، بحكم  
أنها ميتافيزيقية ، إلى مجردات من نتاج المنطق الديالكتيكي ، وهذه هى المرحلة  
الثانية . مثال ذلك العمل من حيث هو مجرد عند ماركس شبيه بالإنسان من  
حيث هو مجرد عند لوك . كل منهما تكون بفضل المنطق الصورى ،  
ولهذا فليس بينهما فارق كفى . ولكن الفارق يتحقق حين نستعين بالمنطق  
الديالكتيكي .

وكيف يكون ذلك كذلك ؟

يجيب نارسكى بأن الإنسان المجرد عند لوك يكشف لنا عن الفارق بين  
الإنسان وأى كائن حى آخر . ولكن هذا الفارق ليس يكفى ، إذ لا بد من  
البحث عن خاصية الإنسان التى تمكنه من التطور ، وهذه الخاصية هى إنتاج  
أدوات العمل .

وهنا يتذكر نارسكى فكرة طريقة في مخطوطات ماركس ، عام ١٨٥٧ -

. ١٨٥٩

يقول ماركس إن الفهم الصحيح للعمل على الإطلاق هو أنه الوحدة القائمة بين العمل المجرد الذى يخلق قيمة للسلعة وبين العمل العينى الذى يخلق القيمة الإستعمالية .

وهكذا تقوم علاقة دائمة بين المجرد والعينى ، ولكنها تتحدد على الوجه الآتى :

فى المرحلة الأولى صياغتها الرمزية (ع ← م ← ع) حيث (ع) رمز على العينى و (م) رمز على المجرد .

أما المرحلة الثانية فصياغتها الرمزية (م<sub>١</sub> ← ع<sub>١</sub> ← م<sub>٢</sub>) حيث تشير (ع<sub>١</sub> ← م<sub>٢</sub>) إلى تحليلات ماركس فى المرحلة الثانية .

أما المرحلة الثالثة فتدور على مدى تطبيق منهج « رأس المال » خارج مجال الإقتصاد السياسى .

ويرى نارسكى أن هذا التطبيق ممكن وغير ممكن ، ولكن بعمان متباينة . هو ممكن فى أى علم حين نقصد المبادئ الديالكتيكية العامة لهذا العلم . ذلك أن الكشف عن التناقضات كدافع لحركة الموضوع وتطوره هو فى ذات الوقت كشف عن تاريخ هذا الموضوع ، وانعكاس هذا التاريخ فى المعرفة .

بيد أن هذا الإمكان يستلزم توفر شرطين :

نوعية المجردات ودرجة نضج العلم .

وفي حدود هذين الشرطين يمكن القول بعدم إمكان تطبيق منهج « رأس المال » في علوم معينة ، مثل الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى من جهة ، والفزياء النووية والبيولوجيا من جهة أخرى .

الهندسة والمنطق الرياضى والمنطق الصورى بحكم أن مجردات هذه العلوم ليست انعكاساً لموضوعات مادية قائمة بذاتها . فثلاً لموضوعات الهندسة مجردات لموضوعات مكانية غير متزمنة ، أى غير موجودة واقعياً . ومن الملاحظ أن المكان على الإطلاق موضوعياً غير موجود ، وإنما الوجود هو وحده الزمان والمكان والمادة . ومعنى ذلك أن المكان ، فى الهندسة ، مفصول عن الموضوع ، ومن ثم فإن للموضوع يفقد خاصية كونه متطوراً .

وكذلك موضوعات المنطق الرياضى هى مجردات « مصنوعة » بمعنى أنها تتجاوز حدود الموجودات الموضوعية ، وبالتالي فإنها معزولة عن الروح الحركية الكامنة فى هذه الموجودات .

والنتيجة المحتومة إمتناع الاستنباط بطريقة دىالكتيكية .

أما فى الفزياء النووية فعدم الإمكان مردود إلى صعوبة العثور على وحدة جزئية أساسية تؤخذ على أنها « جوهر أول » . فالوحدات الجزئية تصل إلى مائتين فى هذا العلم .



أما عن البيولوجيا فصعوبة تطبيق منهج « رأس المال » مردود إلى صعوبة التحدث عن التطور الخاص للخلية ، ذلك أن ظواهر الحياة قد تتوقف على عوامل خارجية غير بيولوجية إذا قارناها بالظواهر الرأسمالية التي لا تعتمد على عوامل غير إقتصادية . ففي البيولوجيا ليس ثمة حدود فاصلة ، بمعنى إمتناع معرفة نقطة البداية ونقطة النهاية للظاهرة البيولوجية . ودليلنا على ذلك الفيروس فالجدل ، ما زال دائراً حول ما إذا كان كائناً حياً أو غير حي .

وهكذا يطرح نارسكى مسألة العلاقة بين المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى مستنداً إلى العلاقة بين المجرد والعينى . وهنا يقرر فضل الينكف إذ هو أول من نبه فلاسفة السوفيت إلى مسألة المجرد والعينى فى كتاب له بعنوان :

« من العينى إلى المجرد » ولكنه ينتهى إلى نتيجة مرفوضة من قبل نارسكى وهى أن الانتقال من العينى إلى المجرد يتجاوز كل قوانين المنطق الصورى ، ومن هنا فإن الينكف يكتفى بالمنطق الديالكتيكى . وهذا الإكتفاء ، فى رأى نارسكى ، هو بداية اللاعقلانية والرومانسية عند الينكف .

بيد أن الينكف يؤكد عكس ما يقوله عنه نارسكى . ومع ذلك فإن بجمولف ينحاز إلى وجهة نظر نارسكى فى فهم الينكف فيقرر استبعاد . الينكف للمنطق الصورى .

ويحاول بجمولف الاسهام فى تصحيح النظرة إلى المنطق الصورى . فى رأيه أن قانون عدم التناقض ليس قانوناً مطلقاً بمعنى أن التناقض المنطقى

لا يقوم بين نسق وآخر ، ولكن يقوم داخل النسق الواحد . واكتشاف التناقض الباطني في نسق ما هو الذي يسمح لنا بتأسيس نسق آخر كوسيلة لإزالة هذا التناقض . فمثلا حين نعثر على تناقض في نظرية المجاميع Set-theory عند كانتور فهل نرفض النظرية طبقاً لقانون عدم التناقض ؟ جواب بمجولف بالسلب ، أى الإبقاء على النظرية مع التفكير في ابتداء نسق جديد يخلو منه هذا التناقض .

والأمر الواقع على الضد من ذلك . فيمجولف<sup>(١)</sup> يلاحظ أن الرأي الشائع في حل التناقض هو في إزالته وذلك بتحويل معاني الألفاظ Semantic eprocedur بيد أن التناقض ليس دائماً مجرد خطأ في الاستدلال يتطلب التصويب ، وإنما هو أحياناً تناقض باطني لا سبيل إلى حله إلا ببناء « تصور جديد » لا يستبعد التناقض موضوع البحث وإنما يتجاوزه .

ويضرب مجولف مثالا لذلك « بمعضلة السهم الطائر » لزينون الايلي . فالرأي الشائع عند الفلاسفة والمناطق أن التناقض الكامن في هذه المعضلة والذي أدى زينون إلى رفض الحركة على الإطلاق هو أنه نتيجة تحليل معنى الحركة أو الجسم المتحرك . في حين يرى مجولف أن المعنى الحقيقي لمعضلة زينون في هذه المعضلة يمكن أن يكون واضحاً إذا فهمنا أن معنى « الحركة » مطروح هنا على أنه نتيجة لعملية تأليفية من أجل حل التناقض الوارد في المعضلة .

---

(١) On solution of contradictions as mode of building of concepts, P. 341-343, in Auten des xiv Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. II, wien, 8 September 1968.

ويزيد بمجمولف الأمر إيضاحاً فيطرح رأى إنجلز في التناقض السكامن  
في الحركة الميكانيكية :

الجسم أ وجود في مكان ب

والجسم أ ليس موجوداً في مكان ب

وثمة احتمالات أربعة لقيم الصدق الخاصة بهاتين القضيتين المعطوفتين :

١ - (ص) و (ك) . ٢ - (ك) و (ص) .

٣ - (ص) و (ص) . ٤ - (ك) و (ك) .

ويرى بمجمولف أنه في الإمكان حذف الاحتمال الثاني والرابع . حذف  
الاحتمال الثاني مردود إلى أن القضية التي تثبت وضعاً محدداً للجسم كاذبة وإلى  
أن القضية السالبة لا تخبرنا بشيء محدد . وحذف الاحتمال الرابع بسبب كذب  
القضيتين المعطوفتين . ومن ثم فليس لدينا سوى احتمالين آخرين جديرين  
بالبحث ، الاحتمال الأول والثالث .

في الاحتمال الأول نحذف القضية الكاذبة ونستبقى القضية « الجسم أ  
موجود في مكان ب » فتكون دالة الصدق للقضية المعطوفة هي القضية « الجسم  
أساكن » مثبتة لقانون عدم التناقض في المنطق الصورى .

أما الاحتمال الثالث فهو أصعب الاحتمالات الأربعة من حيث أن القضيتين  
المعطوفتين صادقتان ، وبالتالي ينعدم استخدام المنطق الصورى فيلزم البحث  
عن « تصور جديد » يعبر عن التناقض القائم ويحتوى على خصائص جديدة

مثالاً . هذا التصور الجديد هو « الحركة » وخاصيتها ديناميكية فتتغير وجود الجسم في مكان معين ، وتكون دالة الصديق للقضية المعطوفة هي القضية « الجسم متحرك » .

وثمة اعتراضان يوجهان إلى هذا « الحل الجوهري » الذي يكشفه بجمولف بديلاً للحل الصوري المستبعد .

الاعتراض الأول ينص على أن لفظة « موجود » قد استخدمت بمعنيين . المعنى الأول ، في القضية الموجبة ، يشير إلى الوضع المكاني للجسم . والمعنى الثاني ، في القضية السالبة ، يدل على الخصائص الديناميكية للجسم ، أي أن « الجسم أمار بالمكان ب » والغاية من إثارة هذا الاعتراض هي محاولة لإزالة التناقض .

أما الافتراض الثاني فيثيره التوماويون استناداً إلى مفاهيم أرسطية فيقولون إن القضية الموجبة تعبر عن الوضع الفعلي للجسم في حين أن القضية السالبة تعبر عن الوضع الممكن . والغاية من إثارة هذا الاعتراض هي أيضاً إزالة التناقض .

ويرفض بجمولف هذين الاعتراضين بدعوى أنهما يعتمدان على الفرض القائل بأن حماية العطف ليس لها من تأثير على القضيتين المعطوفتين . وحاصل الأمر غير ذلك . وهنا يستمين بجمولف بنظرية هيكل في معنى كلمة « وجود » وهذا المعنى ليس مستمدّاً من التحليل اللغوي للكلمة ولكن من سياق التفكير ، فإذا تعنى هذه القضية ؟

« إذا كان الجسم أ موجوداً في المكان ب وليس موجوداً فيه فالجسم أ متحرك » .

فإذا كان ذلك كذلك ، فمعناه أن حصول الجسم على خاصية الوضع المكاني لا يجرمه من خصائصه الديناميكية ، وعكس ذلك صحيح كذلك ، ومن ثم فكلمة « وجود » لها معنيان وهما يتحددان بفضل إقرار حقيقة « الحركة » . ومن هذه الوجهة نقول إن القضية الموجبة تعبر صراحة عن الوضع المكاني والقضية السالبة تعبر ضمناً عن الخصائص الديناميكية . وهذا يعنى وحدة المعنى بين الإيجاب والسلب ، ومن ثم التعبير عن مبدأ وحدة الأضداد .

ثم يستطرد بجمولف قائلاً إن الاستدلال المترتب على الصياغة أو « ح لا يتعارض مع قانون عدم التناقض في المنطق الصورى . فهذه الصياغة كاذبة في حالة الاستنباط الصورى ، ولكنها ليست كاذبة حين يتعاق الأمر بعملية حية مثل الحركة .

وخلاصة القول ، في رأى بجمولف ، أن التناقض الكامن في مفهوم « الحركة » مردود إلى عجز الإدراك الحسى عن « اقتناص اللحظة » to catch an instant . التى تنطوى على تثبيت لحظة زمنية يجرى فيها تغير ملحوظ ، ومعنى ذلك أن العقل عاجز عن أن يعكس التناقضات التى تحدث في العالم الخارجى .

ومعنى ذلك أن بجمولف يقرر مشروعية كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى ، ولكن بشرط إقرار تعدد مستويات المعرفة والوجود . فليس ثمة تناقض منطقى مطلق ، إذ هو نسبي بسبب تعدد الأنسقة Systems ، أى أن التناقض المنطقى يمكن أن يوجد فى النسق الواحد . ولكن ليس فى الإمكان وجوده بين الأنسقة . وحين يوجد فى النسق الواحد فالعلاج هو إيجاد نسق جديد .

وهنا يضرب بمجولف مثالا بهندسة إقليدس حيث تنطوى المصادرة الخامسة المسماة بمصادرة التوازي على تناقض . ذلك أن هذه المصادرة تسلم بأنه إذا قطع خط مستقيم خطين مستقيمين بحيث كانت الزاويتان الداخليتان في أحد الجانبين أقل من زاويتين قائمتين ، فإن الخطين إذا امتدا إلى ما لا نهاية ، يتلاقيان في هذا الجانب الذى تكون فيه الزاويتان الداخليتان أقل من قائمتين . والتناقض السكامن في هذه المصادرة مردود إلى أن نقيضها لا يتنافى مع بقية المصادرات، أى أننا نستطيع أن نستبدل بالمصادرة الخامسة نقيضها وتظل مجموعة المصادرات الأخرى على حالها من الاتساق .

ومع ذلك فقد حاول كثير من علماء الرياضه إثبات هذه المصادرة لرفع التناقض ، ولكن بلا جدوى . ولهذا كان لا بد من إيجاد نسق جديد ، وقد وجد بالفعل وهو المسمى بالهندسة اللا إقليدية . فقد تمكن لوبتشفسكى من بناء هندسة تسلم بالمصادرات الأربع ، ومعها نقيض المصادرة الخامسة ، وانتهت إلى نظريات متناقضة مع نظريات إقليدس . من ذلك أن « مجموع زوايا المثلث تكون أقل من ١٨٠° درجة » وأنه « من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأصىلى ، مع أنها تكون كلها في مستوى أفقى واحد » . وهكذا تمايزت الهندسة اللا إقليدية تمايزاً كلفياً عن الهندسة الإقليدية . وهذا التمايز الكلفى يسميه بمجولف التناقض الديقالكى .

إنف التناقض الصورى أو المنطقى هو الذى يسمح بتوليد التناقض الديقالكى . ومن هنا فالوحدة بين المنطق الصورى والمنطق الديقالكى قائمة ، والرياضيات شاهدة على هذه الوحدة . كل ما هنالك من فارق بينهما أن المنطق

الصورى يعلنا قواعد التفكير دون نظر إلى مضمون التصورات ، والمنطق  
الديالكتيكى ينشغل بمضمون هذه التصورات وبتغيير هذا المضمون. ومن شأن هذا  
التغيير أن يسهم فى إبداع نسق جديد ومن هذه الزاوية، ومنها وحدها، يقف تطبيق  
مبدأ عدم التناقض عند حد معين ، هو الحد الصورى. وهذا الحد مردود ،  
فى رأى بجمولف، إلى تعدد مستويات الواقع ، وهذا التمدد من شأنه أن يولد  
تناقضات فى الفكر ، والعلم المعاصر يبرر هذا الحد ، والمثال على ذلك حساب  
الاحتمالات حيث إمكان صدق النقيضين . ولكن ليس معنى التبرير أن يكون  
العلم هو المدخل إلى الديالكتيك ذلك أن العلم لا يستطيع أن يفهم معنى  
الديالكتيك ، ولكن الفلسفة هى التى تستطيع ذلك . وهذه هى مأساة العلماء فى  
القرن التاسع عشر حين عجزوا عن فهم معنى الديالكتيك . والسبب فى هذا العجز  
مردود إلى أنهم كانوا يدينون بالميتافيزيقا .

ثم استطرد بجمولف قائلا :

ولكن ليس معنى ذلك الفصل بين العلم والفلسفة ، وإنما معناه أنه  
بالنسبة إلى الديالكتيك تأتى الفلسفة فى الترتيب قبل العلم . ذلك أن الفصل  
يفضى إلى إمكان إنكار الديالكتيك . وقد حدث ذلك بالفعل لسارتر حين  
استبعد الديالكتيك عن الموضوع وهو الطبيعة .

— وما تعليقك لهذا الفصل بين العلم والفلسفة لدى سارتر ؟

— تعليقى أن سارتر يخشى تدعيم التيار الوضعى إذا اهتمنا بالعلم على نمط  
اهتمام كونت وسبينسر ، إذ أن كلا منهما قد اتخذ من مكتشفات العلوم الطبيعية  
مبادئ للفلسفة . ولكن مع التطور العلمى لم تعد فلسفة كونت أو فلسفة

سبنسر صالحة . ونحن هنا في الاتحاد السوفيتي قد وقعنا في خطأ مماثل حين رفضنا مجاوزة فسيولوجيا بافلوف . وقد تقع في خطأ آخر إذا تصورنا أن الفلسفة هي المنطق كما يتصور ذلك الينكف ، بل إن الينكف قد وقع في خطأ جسيم حين تصور أن المنطق هو الديالكتيك ليس إلا ، مستبعداً بذلك المنطق الصوري .

— ولماذا يستبعد الينكف المنطق الصوري ؟

— لسببين :

السبب الأول : لأنه لا يتصور المنطق الصوري إلا على أنه المنطق الأرسطي ، وليس على أنه المنطق الحديث . والمنطق الصوري ، في رأيه ، يخشى التناقض ، وهذه عبارة مأثورة له في كتابه « عن الأصنام والمثل » . ومع ذلك فحتى المنطق الأرسطي ، في رأيه ، لا يخلو من تناول قضية التناقض حين يعالج أرسطو نفسه مسألة « الاتفاق » Chance ، بمعنى أن ثمة ظواهر تقع استثناء . فالإتفاق عنده علة غير معينة محجوبة عن الإنسان معارضة للعقل لأن العقل يعقل الأمور التي تقع دائماً أو في الأكثر لا الأمور الاستثنائية ، لذلك لا يحكم العقل بين تقيضين ممكنين<sup>(١)</sup> .

والسبب الثاني أنه يقصر الديالكتيك على الإنسان . وفي كتابه « عن الأصنام والمثل » يسخر من أسطورة الحاسب الالكتروني .

ثم يعقب بجمولف على ذلك قائلاً :

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ٤٩ ب .



ومع ذلك فتثورة الينكف على التكنولوجيا دعوة صالحة فى هذا القرن  
حيث يشيع تيار<sup>(١)</sup> يدعو إلى أن التكنولوجيا وحدها من غير الايديولوجيا  
هى الطريق الوحيد إلى وحدة البشر .

ولكن بجمولف يرى أن اتجاه الينكف لا يلقى قبولا فى الأوساط  
الفلسفية ، ذلك أن ثمة تيارا فلسفيا يدعو إلى إعادة النظر فى المنطق الصورى  
كان قد بدأ بعد الحرب العالمية الثانية واشتد بعد صدور كتاب افسانكيف  
عام ١٩٥٩ بعنوان « فلسفة هيكل » ينقد فيه رأى هيكل فى المنطق الصورى  
ثم تطور التيار الفلسفى ما بين إنكار المنطق الديالكتيكى وإقرار مشروعية  
كل من المنطق الصورى والمنطق الديالكتيكى .

أما إنكار المنطق الديالكتيكى فيتزعمه أساتذة المنطق الرياضى ، وفى مقدمتهم  
ماركف ، وهو عالم كبير فى كلية الرياضيات وله دراسات فى اللوغاريتمات  
كنظرية رياضية فى حين أنها ، فى رأى ، بجمولف مسألة منطقية كذلك .  
ولهذا لم يكن من الغريب أن يتقدم ماركف باقتراح لإلغاء قسم المنطق فى كلية  
الفلسفة والاكتفاء بتدريس المنطق الرياضى كفرع من فروع الرياضيات .  
وكذلك روزافين الذى يؤيد اقتراح ماركف ، وله كتاب بعنوان « طبيعة

---

(١) هذا التيار يشيع فى الولايات المتحدة الأمريكية ويطلق عليه لفظ

de-ideologisation

أنظر A. Bogomolv : «Against imperialist ideology» in American  
Soviet Society, U. S. A, 1969, P. P. 582-585

A. M. Rumjantsev. « Karl Marx & some problems of modern  
ideology» in Marx & contemporary & Scientific thought, Belgium  
1969. Pp. 4-19.

المعرفة الرياضية » موسكو ١٩٦٨ يطرح فيه مشكلات تقليدية من غير أية إشارة إلى المنطق الديالكتيكي .

ولفت نظري « المفارقة في هذا الاتجاه إلى إنكار المنطق الديالكتيكي والاكتفاء بالمنطق الرياضي في دولة تعتبر للروح الأول للمنطق الديالكتيكي على الإطلاق . ولقانون التناقض على التخصيص ، وطلبت من بمجولف تفسيراً لهذه المفارقة . وكان جوابه أن هذه المفارقة مردودة إلى إهتمام الدولة بالتطور الاقتصادي والتكنولوجي وما يترتب على هذا التطور من مشكلات ليس في الإمكان مواجهتها إلا بالمنطق الصوري والمنطق الرياضي ، أما مشكلات الديالكتيك فليست وثيقة الصلة بهذا التطور ، ومن ثم فهي ليست مشكلات عاجلة . ومع ذلك فالاهتمام بالديالكتيك أمر لازم ومطلوب لأنه توجد مشكلات ديالكتيكية في الرياضيات ذاتها ، وهي عماد السير نطيقه أساس العقول الالكترونية . ولكن بشرط ألا يكون هذا الإهتمام ماثلاً لما كان عليه منذ عشرين عاماً . بل ينبغي أن يكون كذلك في ضوء القضايا المعاصرة .

أما مشروعية كل من المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي فقد بحثتها مع أساتذة المنطق بجامعة موسكو وليننجراد .

يرى ستارشنكو بقسم الفلسفة بجامعة موسكو أنه ليس ثمة فارق بين المنطق الصوري والديالكتيكي من حيث الموضوع . فكل منهما يحلل مضمون التفكير ، إنما الفارق هو من حيث النظرة الى طبيعة هذا المضمون . وهذا الفارق مماثل للفارق بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء . فكل منهما موضوعه الجسم الإنساني . بيد أن نظرة كل منهما الى هذا الجسم متباينة . فعلم

وظائف الأعضاء تعنيه العلاقة بين أجزاء الجسم ، فى حين أن علم التشريح لا تعنيه هذه العلاقة ، وإنما الذى يعنيه هو الأجزاء ذاتها . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأنه ليس ثمة تعارض بين المنطقين ، الصورى والديالكتيكي . فمضمون التفكير هو جملة تصورات ، والأحكام والنظريات . والمنطق الصورى يفحصها كما هى ، أما المنطق الديالكتيكي فيفحصها من حيث كيفية تكوينها وتطورها مع ملاحظة أن التصورات فى كل من المنطقين ليست على النمط المجهلى اذ هى مأخوذة من الواقع . ولهذا فإن امتحان التناقض مرتبط بالواقع . كشف التناقض الصورى ورفعه يتم بالواقع عن طريق غير مباشر ، أى عن طريق قوانين الفكر ، وهذه القوانين مأخوذة من الواقع . والتناقض الديالكتيكي هو كذلك مرتبط بالواقع ، ولكنه ليس قابلا للرفع ، اذ هو متحقق ومشروع .

بيد أن التناقض الديالكتيكي ، فى رأى ستارشنكو ، على ضربين : « تناقض ديالكتيكي ذاتي » يتحقق فى الفكر حين ندرك الجزئيات المحسوسة من خلال تصورات عامة مثل قولنا « سقراط انسان » فهنا ثمة تناقض ديالكتيكي بين سقراط من حيث هو موضوع جزئى وإنسان من حيث هو تصور عام .

« وتناقض ديالكتيكي موضوعي » يتحقق فى الواقع ، وهو مشاهد فى النسق الواحد ، إذ أن أى نسق إنما ينطوى على عناصر متناقضة ، بمعنى أن أى عنصر ليس فى الإمكان فهمه من غير الإهابة بعنصر آخر . مثال ذلك التناقض بين الاشتراكية والرأسمالية ، فهما ليسا متخارجين . وإنما هما متداخلان بمعنى أن الاشتراكية تتحقق من خلال تحلل الرأسمالية ، على الرغم من أنهما متناقضان .

وهنا قلت لستارشنكو إن القول بأن التناقض ، فى شقيه ، مرتبط بالواقع يلزم منه تساؤل عن طبيعة هذا الواقع .

وكان جواب ستارتشنكو أن الواقع جملة مستويات ، وثمة تناقض بين هذه المستويات .

— ولكن ما طبيعة هذا التناقض ؟

— لست أدري .

وبالرغم من هذه اللاأدرية التي راودت ستارتشنكو إلا أنها تنير قضية هامة وهي قضية الصلة بين المنطق والأنطولوجيا . وقد أثارها منطقي آخر هو جورسكي رئيس قسم نظرية المعرفة بمعهد الفلسفة . إذ هو يرى أن الوضعية المنطقية قد أخطأت حين عزلت المنطق عن الأنطولوجيا . وبالرغم من أن جورسكي يتفق مع ستارتشنكو في صعوبة تحديد هذه الصلة إلا أنه يمكن القول بأن الواقع غير محدد indefinite بمعنى أنه ليس ثمة فواصل بين الوقائع على حد قول إنجلز . وتصور الفواصل هو في الحقيقة من صنع اللغة ، ومع ذلك فحتى هذه الفواصل المتصورة ليست تعسفية لأن الحركة في الواقع يلازمها السكون ، أي أن ثمة حركة أثناء عملية الفصل . ونحن حين نفصل بين الوقائع فإننا نعيد تركيبها من جديد . وتاريخ العلم عبارة عن هذه العملية المزدوجة ، فصل وإعادة تركيب . وهذه العملية دياكتيكية ولكن أساسها صوري . وهذا يدفعنا إلى القول بأن التناقض الصوري هو أساس التناقض الديالكتيكي .

— كيف يكون ذلك كذلك ؟

— توضيح الأمر بالرياضيات .

فمن المعروف أن الرياضيات ترفض إقرار التناقض ، سواء بين النظريات أو النظرية الواحدة . ومع ذلك فقد يحدث هذا التناقض ويسمى في هذه الحالة

تناقضاً صورياً ، ورفع هذا التناقض يولد تناقضاً ديكارتيكياً . أى أن التناقض  
الصورى يلعب دوراً ديكارتيكياً حين نحاول رفعه .

مثال ذلك : هندسة إقليدس تنطوى على تناقض يخص المصادرة الخامسة .  
ورفع هذا التناقض هو السبب فى إبداع الهندسة المسماة بالهندسة اللا إقليدية .  
ولهذا فإن الهندسة الإقليدية ، فى رأى جورسكى ، تعتبر الحد الأدنى Limit case  
للهندسة اللا إقليدية . ومن ثم يمكن رد الهندسة اللا إقليدية إلى الهندسة  
الإقليدية حين نجرى بعض العمليات الهندسية . ويترتب على ذلك عدم وجود  
تناقض بين الهندستين . ويزيد جورسكى الأمر إيضاحاً فيستطرد قائلاً : إن  
اللا إقليدية غير واقعية فى حين أن الإقليدية واقعية . ومعنى ذلك أن التناقض  
الوحيد المشروع هو التناقض الصورى ممثلاً فى هذه الصيغة أ . ولكن هنا يلفت  
جورسكى النظر إلى أن ثمة تناقضاً صورياً زائفاً فى بعض الأحيان مثل قول  
بعض الماركسيين أن ثمة تناقضاً بين دوران رأس المال وعدم دوران رأس المال .  
فهذا ليس تناقضاً لأن المعانى متباينة ، ومثل قول بعض الرياضيين أن ثمة تناقضاً  
صورياً بين الصيغ الثلاث الآتية :

أ تكون أكبر من ب .

أ تكون مساوية لـ ب .

أ تكون غير مساوية لـ ب .

ذلك أن فعل الكينونة ، ها هنا ، له أكثر من معنى . ولهذا كان رسل  
محققا فى استبعاد التناقض عن هذه الصيغ .

والذى يلفت النظر فى آراء جورسكى أنه يقر التناقض الصورى ، ويرى

أنه وسيلة إلى توليد التناقض الديالكتيكي . وقد طرحت هذه الآراء على أساتذة المنطق بكلية الفلسفة بجامعة ليننجراد ودارت المناقشة معهم على الصلة بين المنطق الديالكتيكي والمنطق الصوري . وقد تم لقاءى معهم فى جو من الألفة أحسست معه كائى أعرفهم منذ زمن بعيد . وقد أسهم رئيس قسم المنطق إيفان تشوباخين فى المناقشة بقسط وافر ، وقد أهدانى فى نهاية الحوار ملخصاً لرسالته التى سيجوز بها درجة « دكتور فى العلم » وهى الدرجة العلمية التى تخول لصاحبها أن ىرقى إلى وظيفة « أستاذ » . وعنوان الرسالة « مشكلات منهجية فى نظرية التصور » وفى مواجهته كان مجلس كبير علماء المنطق وأول من ألف كتاباً فى الاتحاد السوفيتى عن المنطق الرياضى ، بابوف الكسندر إيفانوفيتش . وإلى جواره كان مجلس الجيل الثانى من علماء المنطق ، ومن بين هذا الجيل بلا تنيكف وقد أهدانى كتاباً له بعنوان « تكوين الصور » وما تشياف صاحب كتاب « مسائل منهجية فى المنطق الصورى » والاتجاه السائد لديهما هو الاقتصار على المنطق الديالكتيكي دون المنطق الصورى ، بمعنى إقرار مشروعية التناقض الديالكتيكي ورفض التناقض الصورى بدعوى أنه زائف ، وأنه ينطوى على مغالطة ، ومبدأ عدم التناقض كفيل بالكشف عن هذا الزيف وهذه المغالطة ، فليس ثمة فى العقل غير التناقض الديالكتيكي ، ويقصدون بذلك التناقض بين صورة الفكر ومضمونه ، وبين الفكر والواقع ، وبين الواقع وذاته ، والتناقض الديالكتيكي هو فى الحقيقة مرود إلى الواقع ، ثم هو ينعكس فى العقل دون أن يفقد خاصيته . ومعنى ذلك أن العقل الإنسانى دىالكتيكي ، وقوانينه دىالكتيكية . والمقصود بالمضمون هو الأساس أو الوجه الرئيسى للموضوع الذى يحدد خاصيته الكيفية ، ويعبر عن نفسه فى الأجزاء كلها المكونة للموضوع . أما الشكل فيعنى الأسلوب الذى يكون عليه وجود المضمون أو بنية المضمون التى تجعل وجوده ممكناً .

وبين المضمون والشكل وحدة دياكتيكية بمعنى أن كلا منهما لازم للآخر في وجوده ، ولكن المضمون هو العنصر المحدد لهذه الوحدة . ومع ذلك فالشكل ليس سلبياً ، وإنما هو إيجابي بمعنى أنه يمكن أن يكون معوقاً لتطور المضمون أو مساعداً له . والمضمون هو العنصر الأكثر استقراراً ، أما الشكل ، فهو على الضد من ذلك ، ثابت . ولهذا فإنه في بداية التطور يكون الشكل متسقاً مع المضمون ومساعداً له على التطور ، ولكن مع تغير المضمون ينشأ تناقض بينه وبين الشكل ، ومن ثم يصبح الشكل معوقاً لتطور المضمون . ويلزم من ذلك صراع بين الأضداد لا يختفي إلا مع تغير الشكل . والمثال التقليدي على هذا الصراع هو العلاقة الدياكتيكية بين علاقات الإنتاج . فعلاقات الإنتاج تتغير في مرحلة معينة حين تصبح أشكال التطور لقوى الإنتاج معوقة لهذه القوى .

قلت لهم :

ولكن سارتر في كتابه « نقد العقل الديالكتيكي » يقرر أن الماركسية المعاصرة تنكر على العقل دياكتيكيته ، ثم يتساءل في دهشة كيف يمكن لعقل غير دياكتيكي أن يدرك واقعاً دياكتيكياً .

— سارتر مخطيء في فهمه للماركسية على الإطلاق وللماركسية المعاصرة على التخصيص . فليнин يعتبر التناقض في مقدمة المقولات العقلية ويعرفه بأنه وحدة وصراع الأضداد . ونحن كماركسيين نرى أن الأضداد التي تنطوي عليها هذه الوحدة تسلب كل منها الآخر ، وفي نفس الوقت تلازمه . وفي إطار هذه الوحدة ليس في إمكان أى ضد أن يوجد بدون الآخر . وهذا السلب وهذه المعية سمتان أساسيتان للتناقض الديالكتيكي ، ومن ثم فنحن نقر مشروعية التناقض

الديالكتيكي في العقل . ولا نقر مشروعية التناقض الصوري ، لأنه ينشأ في العقل ولا يوجد في الواقع .

— ولكن القول بأن العقل ديالكتيكي يلزم منه تساؤل عن أسباب نشأة التناقض الصوري .

— نشأة التناقض الصوري مردودة إلى سببين :

سبب خاص بمحدودية العقل ، فهو يريد أن تكون معرفته مطلقة ، ولكنها لن تكون إلا نسبية .

وسبب آخر خاص بقدرة العقل على الخلق والإبداع ، الأمر الذي يؤدي إلى سوء فهم لأن العقل عندئذ لن يكون سلبياً بل إيجابياً ، أي أنه « يضيف » إلى ما هو « معطى له » .

— ولكن هذا التعليل لنشأة التناقض الصوري إنما يتم بفضل التناقض الديالكتيكي ، فما الفارق إذن بينهما ؟ .

— الفارق هو أن كشف التناقض الصوري إنما يتم « بفضل » التناقض الديالكتيكي ، وليس « من خلاله » . وكشف التناقض الصوري يعني رفعه وإزالته . — معنى ذلك ألا يبقى في العقل غير التناقض الديالكتيكي .

— هذا المعنى صحيح مع تحفظ واحد هو أن أشكال الأحكام والاستدلالات لا تنطوي على تناقض ديالكتيكي ومع ذلك فهي مشروعة ،

عند هذا الحد ينتهي الحوار حول الصلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي ، وهو حوار مثير وخصب لأنه يفجر قضايا عديدة لا بد من مواجهتها ، وتأتي في المقدمة قضية المعرفة الإنسانية ، أو قضية الفكر والواقع .



# نظرية المعرفة الذاتى والموضوعى

المنطق الديالكتيكي، من واقع الحوار مع فلاسفة السوفييت، لا يقف عند صحة التفكير، وإنما يتجاوزه إلى صدق التفكير، أى أنه يطرح قضية العلاقة بين العقل والوجود، الأمر الذى يفضى إلى طرح قضية المعرفة الإنسانية.

ومن ثم لابد من إثارة سؤالين :

هل يقدر العقل على تعقل الوجود ؟ .

وما هو مقياس هذه القدرة ؟ .

يقول لينين إن المعرفة، فى جوهرها، « إنعكاس » للواقع . والممارسة العملية praxis هى مقياس لصدق هذا الإنعكاس .

والمشكلة بعد ذلك تدور على معنى لفظة « إنعكاس » . وهذا المعنى ، عند فلاسفة السوفييت ، فى طريقه إلى أن يتحدد . فقد قال لى كوزنيسوف<sup>(١)</sup> إن لفظة إنعكاس ينبغى ألا تفهم حرفياً ، وإنما ينبغى أن تؤخذ على أنها لفظة تنطوى على تشبيه أو استعارة ، ومن ثم يمكن الكشف عما فيها من إيجابية .

وفى إحدى مناقشأتى مع الينكف سألته عن معنى الانعكاس ودور الذات فى المعرفة فكان جوابه أن المعرفة عملية عزل الموضوعات ثم انتقاء أحد هذه الموضوعات لإدراكه . ومن هذه الزاوية يقال أن الموضوع ينعكس فى الذات ، كما يقال أن المعرفة تبدأ بالإنعكاس وتنتهى عند الإنعكاس . ولكن بين نقطة البداية ونقطة النهاية ثمة عمليات بيولوجية ونفسية واجتماعية . بيد أن الينكف يركز على العمليات الاجتماعية بدعوى أن العمليات البيولوجية واحدة عند كل من الإنسان والحيوان ، وأن الحيوان يقف عند حد معين من التعلم لا يتجاوزه حتى مع توفير البيئة الاجتماعية ، فى حين أن الإنسان الطفل على الضد من ذلك ، يتجاوز الحد الذى يقف عنده الحيوان إلى ما غير حد .

ورأى الينكف ، فى نظرى ، إن دل على شيء إنما يدل على أن الإنسان فى إمكانه مجاوزة الواقع . وهذه المجاوزة هى الفارق المميز بين الإنسان والحيوان . الأمر الذى يدفعنا إلى التفكير فى عامل ثالث يضاف إلى العاملين البيولوجى والاجتماعى .

وحين طرحت هذه الفكرة ، أثناء المناقشة ، لم يستجب لها الينكف بدعوى أن افتراض عامل ثالث ليس له مبرر . فأشرت إلى مقال له

---

(١) أستاذ مساعد بكلية الفلسفة بجامعة موسكو بقسم تاريخ الفلسفة الأجنبية .

بعنوان « دياكتيك المجرد والمعنى في المعرفة » يقرر فيه أن الفكرة تعلق على الواقعة . ثم أردفت قائلا إن المسألة بعد ذلك هي في الكشف عن العوامل التي تفسر هذا العلو ، وعن مدى موضوعية هذه العوامل وذاتيتها .

واعترض الينكف مرة ثانية على تأويلي لرأيه قائلا :

لم أكن أقصد إلى ما قصدت أنت إليه حين كتبت هذه العبارة وإنما ما قصدته هو أن الأفكار تتكون تاريخياً .

— وماذا تنطوي عليه التاريخية سوى الموضوع والذات وما بينهما من دياكتيك .

— نعم هو كذلك .

— ودور الذات . . هل يقف عند حد السلب ؟ .

— ليس بالضرورة .

— إذن هو دور إيجابي .

— وماذا تعني الإيجابية ؟ .

— أن الذات تنطوي على « شيء ما » يسهم في تكوين الموضوع .

— ولكن العقل صفحة بيضاء .

— إذن فأنت تجريبي على نمط جون لوك .

— ليس بالضرورة لأن العقل في تفاعله مع الواقع لا يصبح صفحة بيضاء .

— إذن ما العقل ؟ .

- تعريفه ليس أمراً ميسوراً ، ومع ذلك يمكن القول بأنه ليس محصوراً في الدماغ ، وليس له منطقة فسيولوجية يقيم فيها .  
- العقل إذن متجاوز لما هو مادي .  
- شيء من هذا القبيل .

- بيد أن هذه المجاوزة تتمتع معها الموضوعية المحضة .  
- صدقت فيما قلت ، وهو قول يلزم منه أن الذاتية مندمجة في الموضوعية ومن ثم فالنظريات العلمية متطورة ، بل هي آنية .

وهنا ذكرت عبارة وردت في المقال الآنف الذكر أن النظرية العلمية ليست إلا مجرد لحظة moment سرعان ما تختفي في عملية التفاعل بين الطبيعة والإنسان . ثم استطردت قائلاً إن معنى ذلك أن المعرفة « تأويل inter-pretation وإن الإنعكاس ينبغي أن يفهم في ضوء التأويل مع ملاحظة أن التأويل يعني عدم المطابقة .

ومرة ثالثة لم يستجب الإنكف لهذا التأويل ، واقترح حسناً لهذا الخلاف مقابلة ميشركوف العالم المستول عن متابعة تعليم الأطفال الذين فقدوا حاسة البصر والسمع والنطق منذ الولادة . وبالفعل تمت عدة لقاءات بيني وبين هذا العالم شاهد أحدها الإنكف .

وميشركوف يشرف بنفسه على « معهد العمى والعنى<sup>(١)</sup> » أنشئ

---

(١) مدير المعهد اسمه ابرياشف ألفين تخرج في كلية الفلسفة بجامعة موسكو عام ١٩٥٠ وحاصل على درجة الكانديدات عام ١٩٥٣ وموضوع رسالته « تصدع =

في زاجورسك إحدى ضواحي موسكو ، ويتبع أكاديمية العلوم التربوية .  
ويضم المعهد خمسين فتي وفتاة كلهم أتوا إلى المعهد وهم فاقدو حاستي السمع  
والبصر ، وحاسة النطاق في أغلب الأحيان . وينقسم هذا العدد إلى مجموعات  
كل مجموعة مكونة من ثلاثة . والدراسة يومية وتستغرق خمس عشرة ساعة .  
والدرس الواحد يستغرق خمس ساعات . ولمح ميشركوف الدهشة تفر  
وجهي ، فقال :

لا تفدهش فالحياة هنا من غير دراسة مؤلمة ، فالملاحظ أن الحالة النفسية  
لهؤلاء الفتية تسوء حين ينفردون بأنفسهم . ولهذا فإن مشكلة هؤلاء الفتية  
ليس في أنهم لا يبصرون ولا يسمعون ولكن في إحساسهم بالوحدة . وهذا  
الإحساس إنما يتولد بعد دخولهم في علاقات مع الآخرين أما قبل الدخول  
في هذه العلاقة فليس لديهم نفسية إنسانية .

— إذن كيف تنشأ هذه النفسية الإنسانية .

— ثمة خطأ شائع يدور على القول بأن ما يميز الإنسان أنه حيوان لغوي .  
وتجربتنا في المعهد تدحض هذا القول . فاللغة ليست هي نقطة البدء في تأنيس  
الطفل ، وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف  
« يفكر » إنسانياً . ومن ثم يمكن القول بأن « الفعل » هو الذي يفضي إلى

---

== فسيولوجيا الأعصاب العليا في حالة إصابة الجبهة الأمامية للدماغ » تحت إشراف العالم  
النفسى لوريا . ثم هو يعد رسالة للحصول على درجة دكتور في العلم وموضوعها  
« تطور النفس عند الصم والبكم » . صدر له كتاب بالاشتراك مع البروفسور  
تسيكلانسكي عام ١٩٦٢ بعنوان « التعليم الأولى للصم والبكم » هذا عدا سبع مقالات .

« التفكير » أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هي الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

الطفل المولود إذن لم يتأنس بعد ، وكل ما لديه حاجات بيولوجية .  
ويبدأ فى التعلم حين يستجيب المربي لإشباع هذه الحاجات مستنداً فى ذلك إلى استخدام أدوات هي إنسانية ، أى أدوات هي من صنع الإنسان ، أى أدوات وضعت فيها خبرة إنسانية منذ آلاف السنين . ولهذا فاستخدام الطفل لهذه الأدوات يعنى أنه يعيد فهم الحكمة الإنسانية المتموضعة فى هذه الأدوات .  
والإحساس بالطابع الإنسانى للأدوات فى مقدور الطفل وحده دون الشمبانزى ، وهو يمثل أرقى مرحلة حيوانية سابقة على الإنسان . وهذا الفارق مردود إلى أكثر من سبب . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يولد وليس لديه أشكال محددة قبلياً للسلوك . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى فلديه أشكال موروثة للسلوك يمتنع معها اكتساب الجديد . وثمة أغنية شعبية لها دلالة علمية تواكب وجهة نظرنا :

« البيغاوات لا تغنى إلا وهى فى القفص .

ولكن حين ترحل إلى الغابات فإنها تنسى ما كانت تغنيه » .

وحقاً مع افتراض إمكان الشمبانزى اكتسابه بعض العادات الإنسانية إلا أن الإنسان فى إمكانه أن يتعلم آلاف العادات فى بساطة ويسر . وعلى الضد من ذلك الشمبانزى .

— وما الزمن الذى يستغرقه الطفل لكى يكتسب العادات الإنسانية .

— يستغرق مدة من الزمن تتراوح بين أربع وخمس سنوات بعدها يتحقق تأنيسهم .

- وما وظيفة المربي ، في هذه المدة ، على وجه التحديد .

- وظيفته تعليم الطفل كيف يأكل ويلبس ويعتزل . وهي مسألة ليست هينة ، ذلك أن الإفراط في المساعدة من شأنه أن يعيق الطفل عن الاعتماد على نفسه ، كما أن التفريط في المساعدة يسبب له إرتباكاً يعيقه عن اكتساب العادات . واسهام الاثنين معا ، المربي والطفل ، هو السبيل لرفع التناقض القائم بين الإفراط والتفريط .

ويضرب ميسركوف مثالا لذلك بتعليم الطفل كيفية ارتداء البنطلون ، فهذه العملية تتم على مرحلتين :

المرحلة الأولى تعتمد على المربي كلية حين يقوم بالباس الطفل بنطلونه والمرحلة الثانية يبدأ فيها المربي بممارسة الخطوات الأولية ، ثم يترك الطفل بكل ما تبقى من خطوات . وفي هذه المرحلة تبرز ما يسمى « بالعملية الإرادية » وفيها يتناقض دور المربي ويزداد دور الطفل .

ويخلص ميسركوف من ظاهرة « تقسيم العمل » بين الطفل والمربي إلى نتيجتين هامتين : أولاها أن الطفل يبدأ في اكتساب ذاتيته ، وثانيتهما عملية تكوين الرموز .

والرمز ديناميكي بمعنى أن الرمز في البداية له علاقة بالموضوعات الحسية ، ولكنه يتحول إلى رمز مجرد ثم إلى كلمة ، ومن ثم يتمكن الطفل من تعلم ألف باء اللغة ، وذلك عن طريق أصابع اليد . وثمة ديككتيك بين الرموز والكلمات الأصعبية . إن الكلمات تهدف إلى استبعاد الرموز دون أن تنعزل عنها ، وهي عملية شبيهة « بحصان طروادة » لأن النسق الجديد ، وهو نسق الكلمات ، يندمج في النسق القديم ، وهو نسق الرموز ويتمثله .

والمرحلة الأولى من تعلم اللغة مرحلة عملية بمعنى خلوها من الشرح الفذارى لقواعد اللغة . ولكن ثمة شرطاً هاماً فى هذه المرحلة وهو أن تكون اللغة معبرة عن احتياجات الطفل الخاصة . وتجاهل هذا الشرط يقضى إلى نتيجة سيئة ، هى تربية طفل ثرثاراً يحكى عن أشياء لا يعرفها .

وخلاصة القول أن القائد لعملية التعلم هو الطفل . ولهذا فالمربي الردىء هو الذى يحاول أن يفرض ما يريد على الطفل . أما المربي الجيد فهو الذى يفهم ماذا يريد الطفل ، ثم يستجيب لهذه الإرادة . ومن ثم فالمبدأ التربوى الذى يدعو إليه ميشركوف هو القائل بأن المربي ينبغي أن يجيب عن السؤال الموجه من الطفل ، وليس عن السؤال الذى لم يوجه إليه بعد .

— ولكن هذا المبدأ . يلزم منه نتيجة هامة ، هى أن عقل الطفل ليس صفحة بيضاء .

— فى تقديرى أن لفظة « صفحة بيضاء » هى من قبيل الرمز ، وليس من قبيل الحقيقة .

— وماذا عن قولك ليس ثمة أشكال « قبلية » للسلوك الإنسانى .

-- الواقع أن أسئلتك الحادة من شأنها أن تولد لدى أفكاراً جديدة .

( هكذا كان تعليق ميشركوف بابتسامة تنم عن تواضع وتعاطف ) . ومع ذلك يمكن القول بأن أشكال التفكير تبزغ من جراء تعامل الطفل ، فى المرحلة الأولى ، مع الأدوات والموضوعات الخارجية . هذا هو الذى يدفعنا إلى القول بأن التفكير فى هذه المرحلة يخلو من اللغة . ومن هذه الزاوية فإننى أعترض على رأى القائل بأن اللغة هى الخاصية النوعية التى



تميز الإنسان عن الحيوان . ومن ثم فاللغة ليست نقطة البدء في تأنيس الطفل . وإنما نقطة البدء أن يتعلم الطفل كيف « يسلك » إنسانياً لا كيف « يفكر » إنسانياً . ولهذا يمكن القول بأن « الممارسة العملية » هي الطريق إلى بداية التفكير على نهج إنسانى .

وتكوين السلوك الإنسانى يستند إلى شروط ثلاثة :

— تمثل الطفل للتكنيك الذى أبدعته البشرية .

— استخدامه واستثماره لهذا الذى أبدعته البشرية .

— إدارته له والتحكم فيه .

وبفضل التحكم تبرغ القدرات الإنسانية لدى الطفل ، ثم تنمو وتتطور . وفي مقدمة هذه القدرات قدرتان ، الاتجاه orientation والبحث investigation وهاتان القدرتان ، فى البداية ، مرتبطتان بإشباع الحاجات البيولوجية . ولكن مع تطور الطفل يستقلان ويتحولان من مجرد « وسائل » إلى « غايات » ، ومن ثم تصبح المعرفة « حاجة ضرورية » تضاف إلى الحاجات الأخرى ، بمعنى أن وظيفة هاتين القدرتين لا تقف عند حد خلق الصور الحسية لإشباع الحاجات البيولوجية ، وإنما تتجاوزه إلى فهم العالم الخارجى . ومن هنا تنشأ الصلة بين الطفل والعالم الخارجى رغم فقدان الحواس الأساسية .

وقد كان اهتمامى — أثناء حوارى مع الفتية فى هذا المعهد — أن أتبين مدى الصلة بينهم وبين العالم الخارجى .

سألت ساشا الكسندر سوفوروف (١٦ سنة) عن إنطباعاته عن العالم الخارجى قال : أحب رؤية العالم كله .

قلت له : بأى بلد تبدأ ؟

قال : ببلادي أولا . فأنا أفخر بها ، إذ هي أكبر دولة صناعية وتقدمية ،  
وتكرس جهودها لتحرير الشعوب المستعمرة . وأنا لا أعرف مكانا آخر  
يتنفس فيه الإنسان بحرية مثل بلدي .

ثم استطرد قائلا : أريد أن أذهب إلى أفريقيا ، وبخاصة بعد أن قرأت  
كتابا بعنوان « أفريقيا : الخيال والواقع » .

وحين علمت منه أنه يقرض الشعر أبديت رغبة في قراءة ما أنتجه فاستجاب  
بلا تردد . وبعد مدة وجيزة سلمني قصيدة كتبها على الآلة الكاتبة ترجمتها إلى  
العربية على النحو التالي :

### فضائع الرين

على ضفاف الرين مصنع للمواد الكيميائية

ما أقطع ما ينتجه

مادة تحيل الأحياء إلى أموات

وتسلب العقل من الإنسان

وحتى لا يضيع المال على تخزين المواد الثالفة

قرروا قذفها في نهر الرين

وهكذا تلوث مياه هذا النهر

وبعد أن كان يتهيج ، منذ فترة وجيزة ، بجباله

تمحول إلى مقبرة من ماء عفن

يموت فيها الأحياء

هكذا تكون حماية الطبيعة في ألمانيا الغربية .

ولم يكن سوفوروف هو الوحيد الذى يقرض الشعر . فثمة فتاة تدعى  
نتاشا كورنييفا ( ١٨ سنة ) تبصر قليلا وتتكلم بصعوبة للغاية ، ولكنها  
تحاول أن تقول الشعر بنغم موسيقى . أعطتني قصيدة كتبها هي الأخرى على  
الآلة الكاتبة ترجمتها العربية على النحو التالى :

### الصاروخ

إنطلق أيها الصاروخ إلى الأبعاد التى بلا حدود  
واحمل إلينا الخبر .

نقب فى هذا الكون

ثم أجب : هل هناك حياة ؟

إن كان جوابك بالإيجاب فعد إلينا بسرعة

وخذنا ضيوفك على سطحك

وانطلق بنا بجرأة فى أعلى علمين

وكم يكون رائعا هناك

إذا هبط علينا فجأة

من أعلى السماوات

صديق غريب . . مجهول رائع .

وإذا كان الشعر يستلزم الخيلة فالفلسفة تستلزم القدرة على التجريد .  
وفي هذه المسألة أخبرني ميشركوف أن الينكف يأتى إلى المعهد ، فى الفنية بعد  
الفنية ، لإلقاء محاضرات فى الفلسفة من خلال أجهزة تكنولوجية . وكذلك  
الأكاديمى كدرف<sup>(١)</sup> قد وافق على إلقاء بعض المحاضرات الفلسفية . وسألت  
نقرأ من الفتية عن انطباعاتهم الفلسفية .

سألت برنير يورا وهو يعمل فى النحت منذ خمس سنوات :

— ما الفلسفة ؟

— هى علم التفكير .

— كيف تتصور العالم ؟

— أتصوره من خلال علاقتى به . فأنا أفكر فى كل ما أتقبله من العالم

ثم سألتى يورا بدوره :

— هل لديكم فى بلادكم فتية على غرارنا ؟ وهل يقومون بتعليمهم ؟

— نعم .

---

(١) بنيفاتى ميخايلوفتش كدرف مدير معهد تاريخ العلوم الطبيعية والتكنولوجيا  
له دراسات فى الترموديناميك والفزياء الإحصائية ، وفى المادية الديالكتيكية والقضايا  
الفلسفية للعلوم الطبيعية ، وفى المنطق الديالكتيكي وتطبيقه فى ميدان العلوم الكيميائية  
وتعليقات على مخطوطات مندليف ، وأبحاث فى تاريخ الفلسفة والعلوم الطبيعية .  
له كتاب فى المنطق رفض ستالين طبعه .

وكانت نتاشا تجلس بجوار يورا . وحين انشغلت مع ميسركوف في حديث عابر راحت نتاشا تتحدث إلى يورا وتداعبه بأناملها . وقال ميسركوف :

هذه حالة حب .

وحين استمعت إلى هذا التعليق اغتبطت .

ثم اتجهت إلى سربوجا سيروتنك ( ٢٠ سنة ) وهو مولع بالمسائل التكنيكية منذ الطفولة وهو الذى يقدم التقارير عن الآلات الجديدة التى ترد الى المعهد .

وسأله عن انطباعاته الفلسفية من خلال استماعه إلى محاضرات الينسكف فأجاب قائلاً :

الفلسفة علم التفكير ، وهى أكثر العلوم تجربداً . والفلسفة ، قديماً ، كانت تشتمل على جميع العلوم . ولكن حديثاً ، بدأت العلوم تنفصل عنها ، وتستقل ، وانحصرت الفاسفة فى مسألة واحدة هى مسألة الحقيقة .

وفى نهاية المطاف توجهت بأسئلة الى « سخرافودفا » وهى امرأة تقترب من الستين وحائزة درجة الكانديدات وموضوع رسالتها « كيف أرى العالم ؟ » وهى تعد الآن رسالة للحصول على درجة « دكتور فى العلم » .

— ما الأفكار الرئيسية فى رسالتك الأولى ؟

— الرسالة تتكون من صور أدبية عن احساسى بالعالم وتصورى له .

— وما مصدر هذه الصور الأدبية ، أنت أم الآخرون ؟

— المصدر هو أنا . ولكنى الآن ، وأنا بصدد الرسالة الثانية أستعين بصور من الآخرين الذين هم على شاكلى .

— وفى رأيك هل ثمة فارق بين تصورك وتصور الآخرين الذين هم على شاكلك ؟

— ثمة فارق يدور على مدى الإهتمام بالعالم الخارجى . وفى تقديرى أنه فى مجال « الصم والبكم والعمى » يوجد المتطور والمتخلف . المتطور هو الذى لديه اهتمامات تتجاوز ذاته إلى العالم الخارجى . والمتخلف هو المنغلق على ذاته وبالأخص على حاجاته الفسيولوجية . وهكذا تتعدد المواهب والإتجاهات فى « عالم العاهات الحسية » .

والسؤال الآن : لماذا هذا التعدد ؟

' وجواب ميشركوف أن التعدد مردود إلى عوامل فسيولوجية واجتماعية . وهنا تذكر أيام كان يعيش فى القرية أثناء طفولته . أن شخصاً ما كان لونه أحمر ، وكان هذا اللون يلفت نظر أهل القرية . وكانت علاقاته الاجتماعية متأثرة إلى حد ما بهذا اللون ، ومن ثم كان هذا التأثير ينعكس على شخصيته .

— وأى العاملين ، فى رأيك ، له الغلبة ؟

— فى تقديرى أنه العامل الاجتماعى ، وأنا هنا أتفق مع لينكف .

— وما الصلة بين الذاتية أو التفرد وبين العامل الاجتماعى وبخاصة فى النظام الاشتراكى ؟

— أعتقد أن الفرد فى المجتمع الاشتراكى « المتطور » يتمتع بإمكانيات هائلة تسهم فى إبراز « تفرد » . ولهذا فإنه ليس بالصحيح القول

باضحلال هذا التفرد في مثل هذا المجتمع . وأنا أضرب مثالا لذلك من مجال عملي . أنظر إلى هذه التكنولوجيا في معهدنا . إنها لم تعرقل النشاط الخلاق لدى الفتية والفتيات ، بل على الضد من ذلك إنها عامل مساعد على تحرير الفرد من العمل الآلي . وبفضل هذه التكنولوجيا استطعنا أن نقرب من « فردية » الإنسان وفي هذه المسألة أختلف مع الينكف<sup>(١)</sup> ، ولكنني لا أدخل معه في صدام مباشر . وأنت عندما التقيت بفلاسفتنا في موسكو هل أحسست أنهم على نخط واحد ؟

وكان جوابي بالسلب .

ثم استطرد ميشركوف قائلا :

في سبتمبر القادم<sup>(٢)</sup> سأنشر مقالا بعنوان « نقد نظريات إيقاظ النفس البشرية » الفكرة المحورية فيه أن ليس ثمة نفس في الإنسان يجب إيقاظها . ذلك أن النفس ليس لها وجود مسبق ، وإنما هي توجد وتتكون بفضل استخدامها للأشياء استخداماً إنسانياً . وهذا هو الفارق بين الإنسان والحيوان من حيث أن الحيوان ليس في مقدوره أن يستخدم الأشياء استخداماً إنسانياً .

— ولكن من الذي علم الإنسان البدائي استخدام الأشياء استخداماً إنسانياً ؟ يبدو أن ثمة « دوراً منطقياً » في هذه النظرية لا سبيل إلى تفاديه

---

(١) « كيف تتكون النفس البشرية مع غياب البصر والسمع والنطق » في مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ عدد ٩ .

(٢) كان هذا الحوار يدور بيني وبين ميشركوف في أواخر مايو ١٩٦٩ .

إلا باقرار أن ثمة فارقاً كبيراً بين الإنسان والحيوان ، وأن هذا الفارق الكبير قائم في « أسلوب مواجهة الحياة » وهو أسلوب يعتمد على التجريد أكثر من اعتماده على التجريب . والتجريد قائم في القدرة على تكوين العلاقات . ومن ثم ليس في الإمكان إدراك الظواهر من حيث هي ، ولكن من حيث هي في علاقة مع . وهذا هو معنى عبارة لينين « إن الظواهر ليس لها وجود في حالة » النقاء « بل ليس في إمكانها كذلك في الطبيعة ولا في المجتمع . وهذا بالضبط ما تعلمنا إياه دياركتيك ماركس الذي يقرر أن فكرة النقاء ذاتها تنطوي على خاصية أحادية ضيقة من شأنها أن تمنع المعرفة الانسانية من إدراك الموضوع في تعقيداته »<sup>(1)</sup> . ومن ثم « فالمعرفة ليست ثابتة ولا تتشكل دفعة واحدة » ولهذا يرى لينين أن المطلوب هو فحص « كيف تبزغ المعرفة من اللامعرفة ، وكيف يمكن لمعرفة ناقصة أن تتحول إلى معرفة أدق كالأدق وأكثر دقة » . وهذه العملية ، في رأى لينين ، تبدأ بالملاحظة الحية وتنتهي عند الممارسة العملية . والتفكير المجرد وسط بين نقطة البداية ونقطة النهاية .

ومعنى ذلك أن ثمة علاقة بين العيني والمجرد . وهنا قال لي نارسكي إن أول من لفت نظر الفلاسفة السوفييت إلى هذه العلاقة هو الينكف في كتابه من « العيني إلى المجرد » ثم استطرد قائلاً إن آراء الينكف في هذا الكتاب تنطوي على إيجابيات وسلبيات . الإيجابيات تدور على قدرة الينكف على طرح أفكار ماركس ، أما السلبيات فهي سوء فهمه للمنطق الصوري حين يقرر أن الانتقال من العيني إلى المجرد يتجاوز جميع قوانين المنطق الصوري .

---

(1) Lenine : Le Faillite dela Ile inter nationale, Oeuvres, t.21, Moscou, Paris, 1960, 241.



وفي رأى نارسكى أن المنطق الصورى الحديث يستند إلى الأنطولوجيا .  
والأنطولوجيا هنا تعنى المادية الديالكتيكية ، وبالذات نظرية الانعكاس . ولهذا  
فالمنطق الصورى الحديث يعكس الموضوعات الخارجية ، فيمنع الانحراف عن  
الحقيقة ، كما أنه يعكس السكون فى حالة المعرفة ، والسكون هنا هو السكون  
الابستمولوجى ، وليس السكون الأنطولوجى الذى يقرر نقي الحركة .  
ونارسكى يتفق مع لينين فى قوله بأنه ليس فى الامكان تصور الحركة من  
غير أن تثبتها ، وبدون هذا التثبيت المعرفة ممتنعة ، بل إن الديالكتيك ذاته  
يصبح مجهولاً .

وكان تعليقى أن رأياً مثل هذا قريب الشبه من نظرية بوانكاريه  
فى « المواضعات » Conventions .

ورد نارسكى كان حاسماً فى رفض هذا التعليق أو بالأحرى هذا  
النأويل . وأوضح رأيه بمعضلة السهم المتحرك . المعضلة تدور على ضرورة  
تثبيت السهم المتحرك فى لحظة معينة . بيد أن هذه اللحظة « مجردة » لأنها  
تخلو من السرعة ومن الحركة . وهذا تجريد ، ولكنه تجريد مشروط بعدم  
الالتفات إلى حقيقة الحركة ذاتها ، ويصنع سكون لشيء متحرك مع عدم نفيها  
لحركته فى الواقع .

ويخلص نارسكى من ذلك إلى أن التجريد ليس دقيقاً فقط ، بل إنه مشوه  
لواقع . ومن ثم يطرح سؤالاً على النحو التالى :

إذن ما هو طريق العلم ؟

ويجيب بأنه الاتجاه نحو تجريدات أكثر تعقيداً وأكثر دقة ، وبذلك يقل التشويه ، ولكنه لن يمتنى . والنتيجة المحتملة من لزوم التجريد إمتناع العلاقة المباشرة مع موضوع المعرفة . وهذه نتيجة مؤسفة ، على حد تعبيره ، ولكن ليس في الامكان تجاوزها ليس فقط بسبب التجريد ولكن أيضاً بسبب طبيعة المعرفة الانسانية على اختلاف مستوياتها . فالمعرفة الحسية ، وهي المرحلة الأولى للمعرفة الإنسانية ، معرفة غير مباشرة للموضوع . والقول بأن المعرفة الحسية مباشرة دعوة مادية سوقية ، ذلك أن الإدراك الحسى المباشر ليس يمكننا إلا عند الحيوان . وحين قال انباز « إننا نعرف الحلوائثناء الأكل » كان يقصد من ذلك أن المعرفة الحسية غير مباشرة . وهذه السمة تعنى أن معطيات المعرفة الحسية لا تشتمل على الموضوع ككل ، وإنما على زاوية منه . ولهذا فالمعرفة العقلية ضرورية . وإذا كان ذلك كذلك فإن نمو المعرفة تعنى فقدان ما لا يمكن استعادته . ولكننا في كل هذا نتجه من الحقيقة النسبية إلى الحقيقة المطلقة .

— إذن يمكن القول بأن التشويه يمكن تجاوزه ولا يمكن تجاوزه .

وهنا ابتسم نارسكى واستدرك قائلاً :

نعم ، ها هنا تناقض ، ولكن في الإمكان رفعه لأنه ليس من جهة واحدة وليس في وقت واحد . تجاوز التشويه ممكن بالارتقاء إلى تشويه أقل ، وتجاوزه غير ممكن لأنه ليس في مقدورنا أن نعكس حركة الواقع إلا بطريقة مشوهة . وهذا ما علمنا إياه لينين في تصوره للحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . يقول « ليس في إمكاننا أن نتصور أو نقيس أو نعكس الحركة دون أن نقطع

اللا متقطع ، ودون ألا نبسط ، ودون ألا نجزيء ، وألا نقتل ماهوحي »<sup>(١)</sup> .

ويرى نارسكى أن المجردات ، عند ماركس ، تتكون على مرحلتين :  
المرحلة الأولى تتكون فيها المجردات ابتداء من الإدراك الحسى للوقائع  
التجريبية ، وهى تخلو من التناقض الباطنى ، أى تخلو من وحدة العينية  
والمجرد . والمرحلة الثانية تتكون فيها المجردات حين ننقل من المجرد إلى  
العينية ، وهى تمايز كيفياً من مجردات المرحلة الأولى لأنها تسهم فى تكوين  
مفهوم متكامل ، بقدر الامكان ، عن الموضوع . ومن ثم هى تمايز كلية من  
مجردات لوك ، إذ أن هذه بلا مضمون ، ومن ثم لا تسمح بالكشف عن  
تطور الموضوع . مثال ذلك : الإنسان من حيث هو معنى مجرد عند  
لوك يسمح لنا بالتفرقة بينه وبين الحيوان . بيد أن هذه التفرقة ليست كافية  
إذ ينبغى أن يعبر المجرد عن خاصية الإنسان التى تمكنه من التطور ، وأعنى  
بها خاصية « إنتاج أدوات العمل » . ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن  
مجردات لوك مفيدة فى حدود ضيقة ، أى حيث لا حركة ولا تطور . أما  
مجردات ماركس فهى ضرورية حيث ثمة حركة وتطور<sup>(٢)</sup> .

ومعنى ذلك أن مجردات لوك مشروعة ، وقد استعان بها ماركس  
فى تحليله لمعنى العمل . فالعمل كمعنى مجرد ، فى نظر ماركس ، مماثل  
للإنسان كمعنى مجرد عند لوك . فكل من المعنيين قد تكون بواسطة المنطق

---

(١) كراسات فلسفية ، مجلد ٢٩ ، ص ٢٣٣ .

(٢) يلاحظ نارسكى أن لينين قد اهتم بهذه المجردات الماركسية فى كتابه  
« كراسات فلسفية » .

الصورى . ومن هنا ليس ثمة تمايز بينهما . ولكن التمايز الكيفى يتولد حين نستعين بالمنطق الديالكتيكى ، ذلك أن العدل كمعنى مجرد ، على مستوى المرحلة الأولى ، يخلو من التناقض الباطنى ، أى وحدة العينى والمجرد . ولهذا فالأكتفاء بهذه المرحلة يخرجنا ليس فقط من مجال النظام الرأسمالى ، بل أيضاً من مجال التحليل الاقتصادى بوجه عام . وفى مخطوطات ماركس عام ١٨٥٧ - ١٨٥٩ فقرة طريفة . يقول ماركس « إن الفهم الصحيح للعمل على الإطلاق ( وهو يقصد العمل كمعنى مجرد ) يمكن فى الواقع وفى النظام الرأسمالى » .

ثم يتساءل نارسكى : لماذا ؟

ويجب أن السبب فى ذلك مردود إلى أن وظيفة العمل هى فى تبادل السلع . ولهذا فإن العصور التى لم يكن فيها تبادل للسلع لم يكن ثمة أساس لى يحقق العمل - كمعنى مجرد - ذاته . والعمل كمعنى مجرد ليس له وجود حق إلا فى النظام الرأسمالى ، أى أنه غير ممكن بدون العمل كمعنى عينى .

وهنا يضرب نارسكى مثلاً بالأخذية . يقول إن الأخذية لها قيمة استعمالية . ومن غير هذه القيمة فالأخذية لا قيمة لها ، وبالتالى فإن الاسكانى لن يكون قادراً على بيعها ، أى أنه من غير القيمة ليس ثمة عمل كمعنى مجرد رغم أن العمل على الإطلاق قائم فى كل المراحل التى لم يكن فيها تبادل للسلع .

ومعنى ذلك أن القيمة على الإطلاق مرتبطة بالعمل كمعنى مجرد ، والقيمة الاستعمالية على التخصيص مرتبطة بالعمل كمعنى عينى . وهكذا يظل

ماركس محتفظاً بالصلة بين العمل المجرد والعمل العيني رغم ما بينهما من  
فارق كيني .

وثمة سؤال لا بد أن يثار هنا :

أيهما يسبق الآخر : المجرد أم العيني ؟

يقرر لينكف إن نقطة البداية في المعرفة ، عند ماركس ، هي الجرد .  
ومن ثم فالصعود المشروع ماركسياً هو من المجرد إلى العيني ، وأن هذا النوع  
من الصعود ، في رأى لينكف ، يتجاوز جميع قوانين المنطق الصورى .

ويقول نارسكى أن معظم فلاسفة السوفييت يعترضون على قول لينكف  
أن الصعود من العيني إلى المجرد هو ضد ماركس . بيد أنهم يرون أن قول  
لينكف لا ينطبق إلا على « رأس المال » . ففى هذا الكتاب يطرح ماركس  
المجرد على أنه منهج للبحث فى المرحلة الأولى ، ولكن بهدف الصعود من  
العيني إلى المجرد . بل إنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيقررون أن نقطة  
البداية والنهاية ، عند ماركس ، هي العيني ، ونحصل عليه فى مرحلتين :

فى المرحلة الأولى حيث الصعود من العيني الحسى إلى المجرد المعقول .  
وفى المرحلة الثانية حيث الصعود من المجرد المعقول إلى العيني المعقول . ومعنى  
ذلك أن المعرفة تترجح بين صنفين من « العيني » كل منهما فى مستوى مبين  
للاخر (١) .

---

(١) يقول روزنتال فى كتابه « المنهج الديالكتيكى لماركس » ، موسكو ١٩٥٢  
صفحة ٣٤٣ — ٣٤٤ « أن الفكر فى حركته يصعد من العيني فى الإدراك إلى  
المجرد ، ومن المجرد إلى العيني ، ولكن فى هذه المرحلة يصعد على أساس جديد  
وأرقى » .

ولا يقف نارسكى عند حد نقد تأويل الينكف ، وإنما هو ينقد كذلك محاولة بجمولف فى البحث عن مجردات دىالكتيكية تحم من إمكان الدفاع عن المنطق الصورى . وبجمولف له مثال فى هذه المحاولة بعنوان « هل توجد تصورات عينية عامة ؟ »<sup>(١)</sup> فى هذا المقال يناقش بجمولف رأى فوشفيل . ينكر فوشفيل وجود تصورات عينية عامة ، ويرى « أن التصورات العامة هى الأساس فى فهم الخاص ، ولكن فقط بمعنى أنها تعكس العام فى الخاص ، وبمعنى الخاص فقط أنه شكل من أشكال ظهور العام »<sup>(٢)</sup> ويعترض بجمولف على هذا الرأى مقررأ وجود تصورات عينية مستندأ فى ذلك إلى لينين حين يقول فى « كراسات فلسفية » ليس العام المجرد فحسب ، ولكن أى تصور عام إنما يعكس فى ذاته غنى الخاص والفردى والجزئى »<sup>(٣)</sup> . ومعنى ذلك ، فى رأى بجمولف ، أن الواقع فى ذاته ينطوى على وحدة العام والخاص ، ومن ثم إمكان وجود تصورات عينية عامة تنطوى على هذه الوحدة . وإذا لم تكن هذه التصورات موجودة بالفعل فلا بد من خلقها . ذلك أن إنكار إمكان خلقها إنكار فى ذات الوقت لامكان المعرفة الإنسانية .

وقد نشر فوشفيل مقالاً يرد فيه على نقد بجمولف له فى نفس العدد من « دورية جامعة موسكو » ويقول نارسكى معلقاً على هذا المقال « وكان رده راثعاً » .

---

(١) منشور فى « دورية جامعة موسكو » عدد ٦ ، ١٩٦٨ ، ص ٢٠ — ٢٩ .

(٢) فوشفيل : التصور ، دار النشر الجامعية ، ١٩٦٧ ، ص ٢١٣ .

(٣) ج ٢٩ ، ص ٩٠ .

وهذا الافتراق بين فلاسفة السوفيت يدور على مسألة طبيعة « الانعكاس » ولكنه أيضاً ينطوى على اتفاق فى ضرورة الربط بين الانعكاس والتجريد من جهة ، والواقع العيى من جهة أخرى . وهذا الربط لا يتحقق على مستوى حاصل جمع وإنما على مستوى حاصل ضرب ، وبالتالي فإن الناتج من حاصل الضرب إنما يعمل فى طياته عنصراً جديداً . وهذا العنصر الجديد لا يرمز إلى التطابق بين الفكر والواقع ، وإنما يرمى إلى عدم التطابق . وعدم التطابق هو الذى يدفع العملية الديالكتيكية فى المعرفة إلى الحركة فى اتجاه المطلق .

والسؤال الجوهرى بعد ذلك هو :

لماذا عدم التطابق ؟

والجواب عن هذا السؤال يستلزم اجتهاداً فى مجال نظرية المعرفة . وثمة محاولات من جيل الفلاسفة الشبان فى الاتحاد السوفيتى . وقد التفتت باثنين منهم هما : ديفوسكوى<sup>(١)</sup> وهو على علاقة وثيقة بنارسكى ، وشيلين<sup>(٢)</sup> ومع ذلك فهما يتميزان باتجاهات ، فى تقديرى ، تعتبر رديكالية ملفقة للنظر وتنبئ بتيارات فلسفية مستقبلية فى الفلسفة السوفيتية المعاصرة . ولا يلزم من ذلك أن يكون هذان الشبان من صناع هذه التيارات ، وإنما هما على الأقل ، علامات على الطريق .

---

(١) محاضر فى كلية الفلسفة بجامعة موسكو . له أبحاث فى « نظرية المعرفة »

كان جندياً فى الجيش السوفيتى .

(٢) هو وزوجته كورا كينا من أتباع مدرسة النكف . ولهما أبحاث مشتركة

فى « نظرية المعرفة » .

دبوفسكوى ينشغل بنظرية المعرفة ، ويحاول طرحها مستنداً إلى العلم الحديث على الإطلاق ، والفزياء والكيمياء وعلم النفس على التخصيص . والمعرفة ، عنده ، تبدأ بالاحساس إذا هو عتصر من عناصر الادراك ، وهو لذلك محسوب في عملية المعرفة .

والاحساس أولى ، أى ليس مركبا من أجزاء . فثلا نحن لا نستطيع أن نتحدث عن كمية معينة من اللون الأبيض . ومن حيث أن الإحساس أولى فليس فى الإمكان المقارنة بين إحساس ما وبين علة فزيائية أو كيميائية خارجية ، إنما المقارنة ينبغى أن تقوم بين مجموعتين من الاحساسات :

مجموعة من الاحساسات البصرية تختص بالألوان ، ومجموعة أخرى من الاحساسات تدور على خصائص الأجسام المادية .

المجموعة الأولى تأتى فى المقدمة لأن البصر ، فى رأى دبوفسكوى ، هو أكثر الحواس تطوراً ، والضوء وسيلته لتحليل الاحساس البصرى . فسرعة الضوء ليس لها مثيل ، إذ هى تفوق سرعة الصوت ١٢٦٠ مرة ، ثم إن الضوء أفضل موصل للمعلومات مع استقلال المعلومات استقلالاً كيفياً . بيد أن دبوفسكوى يركز فى تحليله للضوء على اللون والموجة لمعرفة العلاقة بينهما ، كما أنه يركز على العلاقة بين الموجات وخصائص الموضوعات المدركة .

والسؤال الجوهرى عنده هو :

ما السبب فى تلون الأشياء ؟

وجوابه أن التلون ينشأ من عاملين : تركيب الأجسام والموجات . فإذا



انعكست الموجات جميعاً على جسم ما فالعين لن تبصر إلا اللون الأبيض ، وإذا امتص جسم ما الموجات جميعاً فالعين لن تبصر إلا اللون الأسود . ومع ذلك فليس في مقدورنا القول بأن اللون الأسود إحدى كيفيات الموجة ، لأن الموجات ليست موجودة في حالة رؤية اللون الأسود . إن ظهور هذا اللون هو نتيجة غياب احتكاك الموجة بالعين . والنتيجة التي ينتهي إليها دبوفسكوى أن اللون ليس كيفية للموجة الكهرومغناطيسية . يبقى إذن أن الموجة لها طول ولها سرعة ذبذبة معينة . أما اللون فهو كيفية تقوم في الدماغ ، وليس في الموجة . ودبوفسكوى هنا يعارض قول نارسكى بأن اللون كيفية للموجة .

يبد أن دبوفسكوى لا يخلص من ذلك إلى القول بأن كل الكيفيات ليست قائمة في الأشياء ، وإنما هو يحد من هذا القول . فثمة كيفيات كامنة في الأشياء ، ولكنها لا تظهر إلا حين توجد علاقة بين شيء وآخر . مثال ذلك : ذوبان السكر كيفية كامنة في السكر ، ولكنها لا تظهر إلا حين نضع قطعة من السكر في ماء . ولكن حلاوة السكر ليست كيفية كامنة في السكر . ذلك أن خصائص السكر فزيائية وكيميائية ، والحلاوة ليست إلا احساساً علته الموضوعية هي هذه الخصائص . ونحن حين نتذوق الحلاوة فإن هذا التذوق يرمز على السكر بكل خصائصه الفزيائية والكيميائية . وكأن الحساس بالحلاوة ، في هذه الحالة ، يقوم بوظيفة الحد الأوسط في القياس .

ومن هنا يخلص دبوفسكوى إلى تحديد وظيفة الاحساس :

الوظيفة الأولى أن الاحساس على الإطلاق رمز على حضور الموضوع ، أى يعطينا معلومات عنه ، ولكنه لا يكشف عن بنائه الباطني . والاحساس

البصرى على التخصيص رمز على عدة عمليات أو رمز على نسق System .  
فأنا حين أرى فاكهة لونها أحمر فإنى أحكم بأنها ناضجة ، وعندئذ يمكن أكلها ،  
و حين أبصر احمرار المعدن أحكم على درجة حرارته . ثم إن الاحساس  
البصرى رمز على النقط المكانية لأى جسم ، وهذه النقط هى التى تجعل  
الادراك ممكنا . ومن ثم فإن الاحساس يمكننا من « توحيد » العمليات من  
غير حاجة إلى فحص جوهر الشيء المدرك . واتقول بأن الاحساس رمز يقضى  
إلى القول بأننا لا نعرف إلا البنية .

والوظيفة الثانية أن الاحساسات تعكس العلاقات . الاحساسات اللمسية  
والبصرية تعكس العلاقات الزمانية ، والاحساسات السمعية تعكس العلاقات  
الزمانية .

وهكذا تصبح نظرية ديوفسكوى فى الاحساس « مقدمة » لفهم الواقع ،  
ونقول مقدمة لأن ديوفسكوى يضيف إلى الاحساس تصورين كليين يعبران  
عن الواقع: البنية structure والمادة matter . البنية تصور ينسحب على نوعين  
من الأنسقة: أنسقة مادية material systems وأنسقة الرموز sign-systems .  
أما المادة فتتصف بالكتلة والطاقة أو مايسمى بالمادة — طاقة . الكتلة تقاس  
بالقصور الذاتى ، والطاقة تظهر على هيئة قوة أو حركة . بيد أن تصور المادة  
لا ينسحب على أنسقة الرموز .

والعلاقات بين البنية والمادة وثيقة . من جهة ليس ثمة موجود فى العالم  
إلا هو من المادة . والبنية تنتمى إلى المادة ، لأن البنية ليست إلا علاقات  
بين أشياء مادية . حتى أنسقة الرموز مكونة من شيء مادى . ولكن من  
جهة أخرى يمكن القول بأن المادة تظهر للبنية ، وبالتالى فإن الكتلة لن تكون

إلا القصور الذاتي للبنية ، والطاقة كذلك هي البنية ، وهي تغير من بنية أخرى .  
والتغير ها هنا مقصود به التوزيع الزماني والمكاني للأشياء المادية ومكوناتها .  
وثمة تصورات أخرى ثلاثة تضاف إلى التصورين السابقين وهي :  
المعلومات والنسق والكائنات العضوية .

المعلومات كميات متباينة وهي قابلة للمقياس وقائمة في جميع الأنسقة .  
ولكن عملية المعلومات Information Process قائمة فقط في الأنسقة المتطورة  
ذاتيا ، مثل الكائنات العضوية والمجتمعات .

وحين تتغير أنسقة الكائنات غير الحية فإن معلوماتها تنتقل إلى النسق  
الجديد ، أى ليس ثمة عملية معلومات . وحين يمنح النسق الحى الحياة لنسق  
جديد فإن المعلومات التى تثبت فى النسق الوليد تكون مسئولة عن تنظيم  
النسق الجديد .

ويرتب دبوفسكوى نتيجة هامة هى أن الكائن العضوى نسق مادى  
موجود فى بيئة . ووجوده ممكن فى حالة التوازن بينه وبين البيئة . ثم هو  
يحافظ على بنيته ، وذلك بنضاله ضد القوى التى تبغى تشتيته ، فهو يبحث عن  
طعامه ، ويتجنب أعداءه . وأعضاء حسه تحصل على المعلومات من البيئة ، وعلى  
أساسها يتصرف . ومن هنا فإن الاحساسات والإدراكات والأفكار والنظريات  
هى وسائل يستعين بها الكائن العضوى للمحافظة على حياته . ولهذا فالمعرفة  
برنامج للأفعال المستقبلية .

وكان تعليقى على هذه النتيجة أن هذه برجماتية .  
وقال دبوفسكوى رداً على تعليقى : فليكن . مالمانع ؟

— وتركيزك على البنية structure قد يؤيد الدعوة إلى تفتيت للمادية de-materialisation وهو تيار يواكب تيارات أخرى على نفس النمط مثل تيار تفتيت الايديولوجيا de-ideologisation وتيار تفتيت المعتقد de-dogmatization هي كلها تيارات تتصف بصفة مشتركة هي صفة الحذف لما هو محدود . ينبغي أن نغير المفاهيم حتى نواكب معطيات العلم المعاصر . وهذا هو مبدأ ماركس وإنجلز ولينين .  
ثم استطراد دبوفسكوى قائلا :

لقد تصدى الفيلسوف البلغاري سافا بتروف Sava Petrov لادحض تيار تفتيت جوهرية المادة في مقال له بعنوان « الجوهر والبنية والخصائص » . ينقد فيه الفلاسفة والعلماء الذين يرفضون البحث في « الجوهر » ويكتفون بالبحث عن « البنية » <sup>(١)</sup> . ويقرر أن تيار تفتيت الجوهر يشيع في مجال الفلسفة بدرجة أسرع مما هو عليه في مجال الفيزياء . ولكنه يتبأ بأن القرن الواحد والعشرين سيكون فاتحة عهد جديد لأبحاث عن جوهرية المادة .

ثم قال دبوفسكوى معلقاً على هذا المقال بأن بتروف يتحدث عن الناهج الباحثة عن الجوهر <sup>(٢)</sup> Substantial methods of investigation ولكنه لا يفسر لنا ماذا يعنى بلفظة « جوهرى » Substantial ثم هو يقرر ( أى بتروف ) أن « علوماً مثل الرياضيات والسير نطيقاً لا تنشغل إلا بالبحث في الأبنية الخالصة والخصائص الصورية » <sup>(٣)</sup> ولكنه لا يفهم أن الجواهر المادية

---

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، موسكو ١٩٦٨ ، عدد ١٠ ص ٨٤ / ٨٥ .

(٢) نفس المقال ، ٨٥ .

(٣) نفس المقال ، ٩١ .

حين نضعها في مجال التحليل فأنها تصبح أنبىة . فمثلا الذرة في نظر عالم الكيمياء جوهر ، ولكنه لا يفحص الخصائص الباطنية للذرة ، وإنما ينشغل فقط بالبحث في بنية الذرة . والذرة لدى عالم الفيزياء النووية ليست جوهرأ ، وإنما بنية تشتمل على أجزاء أولية ينبغي معرفتها .

والذى يلتفت النظر في آراء ديوفسكوى أنها تكشف عن البعد الذاتى لنظرية « الانعكاس » . . ولكن شيلين يتعمق فهم هذا البعد الذاتى في جراءة وأصالة . وكان حديثه معى من خلال أبحاثه للنشورة . فهو يرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الموضوع المدرك ، وإنما هى أيضاً خلق جديد وتغيير لحالته بهدف تأنية احتياجات الإنسان . ولهذا فهو يسخر من نظرية الاستجابة السلبية والمدخل الانعكاسى السلبى تجاه المعرفة . ويقول إن هذه النظرية لا يروج لها إلا العوام وبعض الفلاسفة الذين يتصورون أنفسهم ماديين دياكتيكين . ذلك أن هذه النظرية تتصور الذات العارفة لا على أنها فعالة وخلاقة ، ولا على أنها هادفة إلى تحقيق إرادتها ورغبتها ، ولا على أن منشئها هو المجتمع ، بل إن هذه النظرية تلحق هذه الصفات كلها بموضوع المعرفة . ومن ثم فإن الذات العارفة تتحول من كونها محددة ومحركة لعملية المعرفة إلى كونها محددة من قبل الموضوع المعروف . وهكذا تتحول العلاقة المعرفية إلى علاقة شئئية ، أى إلى علاقة بين أشياء ، ودور الذات العارفة في مثل هذه الحالة لن يكون إلا مجرد وسيط بين موضوعات المعرفة .

والنتيجة المحتومة من هذه النظرية ، فى رأى شيلين ، أن الذات العارفة تصبح فى حالة « اغتراب » . alienation . وعندئذ تصبح الثورة الاشتراكية

مهدة بالتدهور والانهيار ، ذلك أن الإنسان الذي يفجر الثورة الاشتراكية لا بد له كنقطة بداية من إزالة هذه الحالة ، حالة الاغتراب القائمة في الهوية بين الذات العارفة والموضوع المعروف . والعلامة المميزة لهذه الهوية ظهور ما يسميه شيانين بالاغتراب الذاتى ، والتناقض بين الإنسان وبين ذاته . وإزالة هذه الحالة يعنى أن المعرفة لن تكون انعكاساً لجوهر الموضوع في الذات ، بل انعكاساً لجوهر الذات .



# الأخلاق الفردى والاجتماعى

تعريف مآثور لما ركس عن الإنسان أنه « جملة علاقات اجتماعية »<sup>(1)</sup> .  
بيد أن هذا التعريف ينطوى على اشكال يصاغ فى سؤال :

أين « ذاتية » الإنسان فى هذا التعريف ؟

والإشكال قائم هنا فى جوهر الفلسفة الماركسية من حيث أنها تستند إلى  
قوانين موضوعية لتفسير الظواهر الاجتماعية . ومن شأن « الموضوعية »  
استبعاد « الذاتية » أو على الأقل طمسها بأحالتها إلى الموضوعية . والنتيجة  
المحتومة : تساؤل عن مصير العلوم الاجتماعية أو الإنسانية التى تتخذ من الإنسان  
موضوعاً لها .

---

(1) Sixth thesis on Feuerbach.

وفي الفلسفة السوفيتية المعاصرة ثمة محاولات لمواجهة هذا الإشكال في ميداني علم الاجتماع وعلم الأخلاق .

في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد التقيت بيدف وهو أحد البارزين من علماء الاجتماع يتقدم مجموعة من الباحثين<sup>(١)</sup> في إجراء تجارب علمية على العمال والمهندسين في بعض مصانع ليننجراد بهدف دراسة اتجاهات هؤلاء نحو العمل . والذي دفع هؤلاء الباحثين إلى تحليل هذه الظاهرة هو ملاحظتهم أن ثمة مسافة بين ما يعتقد الإنسان وما يصدر عنه من أفعال . ومن ثم ينبغي البحث عن العوامل المعوقة لتنفيذ ما يعتقد الإنسان . وهذه العوامل ليست موضوعية فحسب ، وإنما هي ذاتية كذلك بالضرورة .

لقد لاحظ أن « روح المبادرة » هي التي تدفع العامل إلى التقدم في عمله إذ تجذب معها جملة من الخصائص ، منها الوعي المهني ومعنى النظام ، وتسمح له بعد ذلك أن يكون سيد المشروع . ومعنى ذلك أن روح المبادرة تفوق في قيمتها قيمة الأجر المادي في المجتمع الاشتراكي . وهذا على الضد من المجتمع الرأسمالي حيث للمال ليس مجرد وسيلة لاشباع الاحتياجات البيولوجية والمادية ، ولكنه شرط النجاح في الحياة بل شرط التقدم الاجتماعي .

فإذا يعني النجاح في نظر المجتمع الرأسمالي ؟

إنه يعني ارتفاعاً في الأجر ، وبالتالي زيادة في المال على حد تعبير الباحثين الأمريكيين ستراوس وسولز<sup>(٢)</sup> .

---

(1) V. Vodzinskaia. M. Gnigorian, A. Kissel, A. Zdravomyslov G. Saganenko, A. Chaiev, E. Beliaev, S. Golod, B. Ornatski,

(2) J. Strauss & L. Solés: Personnel, The human problem of management, N. y. 1960, 28



أما في المجتمع الاشتراكي فإن المال يفقد دلالة كرمز على الشراء ، بل ماهو أهم من ذلك أن الثروة لن تكون حجر الزاوية في بناء الشخصية على حد تعبير يدف .

وهنا قلت ليدف إن هذه التفاتة إلى الانسان من حيث هو ذات .

وإذا بيدف يستطرد قائلا .

تقصد أن ماركس لم يعالج الانسان على أنه ذات ، وإنما على أنه موضوع إذن قلها صراحة . فهذا هو رأيي كذلك .

وعندئذ سألته :

أليس من شأن هذه الانتفاة أن تحدث تعديلا في بعض المبادئ الماركسية ؟

وكان جوابه :

ليس ثمة مانع من إحداث هذا التعديل إذا لزم الأمر .

والواقع أن ما لخصته من مناقشات مع غيره من الفلاسفة وعلماء الاجتماع هو التركيز على الديالكتيك بين ماهو ذاتي وما هو موضوعي ، ولكن بدرجات متفاوتة .

فالمدسة الاجتماعية في كلية الفلسفة بجامعة موسكو بقيادة اندريفا رئيسة قسم علم الاجتماع في هذه الكلية تبرز أهمية العوامل الذاتية ، ولكن بشرط النظر إليها في ضوء القوانين الموضوعية للمادية التاريخية . ومن هذه الزاوية فإن اندريفا تقرر أن الماركسية لم تهمل معالجة الانسان من حيث هو ذات . وخداع البصر في تصور هذا الاهمال مردود إلى الزعم بأن الماركسية تدعو إلى

« الحتمية الاقتصادية » ، وهي دعوة مرفوضة من قبل ماركس ولينين . فثمة دياكتيك بين الحتمية واللاحتمية . واللاحتمية تتمثل في الصدفة .

وهنا سألت أندريفا :

إلى أى مدى تتحكم الصدفة ؟

وكان جوابها :

إلى الحد الذى نقول فيه إنه لولا لينين لما اشتعلت الثورة الروسية . ومع ذلك فما كان فى مقدور لينين أن يشعل الثورة من غير استناد إلى القوانين الموضوعية . ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن التنبؤ بممكن فى مجال العموميات ، ولكنه غير ممكن فى مجال التفصيلات والجزئيات . وفى هذا المجال الثانى تبرز العوامل الذاتية الخاصة بالأفراد والمجتمعات .

ثم استطردت أندريفا قائلة :

من هذه الزاوية ، زاوية ادراك العوامل ، الذاتية فأنى أتعاطف مع المدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الامبريقى الأمريكى بزعامة روبرت مerton<sup>(1)</sup> وتالكوت بارسونز<sup>(2)</sup> فهذه المدرسة تذهب إلى دراسة السلوك الانسانى من حيث هو سلوك اجتماعى . ومن شأن هذه الدراسة أن تسهم بطريقة عينية فى الكشف عن بنية الانسان .

---

(1) Robert K. Merton, Social theory and social structure. The Free Press, Glencoe. 1949.

(2) Talcott Parsons, the Structure of social action; The Free Press, Glencoe 1949

The social system, The Free Press, Glencoe 1951.

ثم تقول اندريفا إنها تتفق مع بارسونز في نقده لعملية الاستقطاب التي تجريها المدرسة السلوكية حيث لا ترقى نظرية « السلوك » عندها إلى أن تكون نظرية « الفعل » لأن السلوك ، في رأى المدرسة السلوكية ، يخلو من الوعى والارادة والغائية والقيمة .

بيد أن اندريفا تأخذ على المدرسة الوظيفية أنها تقف عند « شكل » الفعل وليس « مضمون » الفعل بسبب أنها تهمل نسق العلاقات الاجتماعية الذي يتكون عبر التاريخ الانسانى . وتنسى هذه المدرسة أن سلوك الفرد ليس فى الامكان تفسيره إلا بالاستناد إلى الكيفية التي يتكون بها الواقع الاجتماعى . وهنا تذكر أندريفا قول ماركس إن الانسان ليس نقطة بداية للبحوث الاجتماعية ، إذ هو « نتاج واقع اجتماعى وعلاقات اجتماعية » ، ولكنه فى ذات الوقت « معطى » تجريبى للبحوث الاجتماعية ، بشرط أن ينظر إلى هذا « المعطى العيني » على أنه « تركيب » Synthesis بمعنى أنه محكوم بقوانين موضوعية هى قوانين التطور الاجتماعى .

والذى يلفت النظر فى هذه الرؤية الماركسية المعاصرة للديالكتيك بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى أنها على غير الشائع والمألوف عن الماركسية . فما هو شائع ومألوف عنها يدور على « الحتمية الاقتصادية » أو « القدرية التاريخية » الأمر الذى يمتنع معه البحث فى الانسان من حيث هو ذات ، أى من حيث هو موجود « يتجاوز » ما هو موضوعى .

والسؤال الجوهرى عندئذ هو :

ما حدود هذه المجاوزة ؟

وماذا عن هذه المجاوزة في مجتمع طبقي ، وماذا عنها في مجتمع لا طبقي ؟  
والجواب عن هذه الأسئلة يتوقف على تحديد نوع العوامل التي تتحكم في  
تطوير الانسان وفي « تفرده » ، فثمة عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية .

وقد دار الجدل حول أهمية هذه العوامل في السنتين الأخيرتين على  
صفحات مجلة «مسائل فلسفية» بين اثنين من الفلاسفة المرموقين : دوبرفسكى  
والينكف .

يذهب دوبرفسكى إلى أن العوامل الفسيولوجية ، ومن بينها عوامل الوراثة  
هى التى تفسر لنا تفرد عبقرى مثل موتسارت . أما الينكف فيقرر على الضد  
من دوبرفسكى فى مقال له مشهور ومنشور فى مجلة « مسائل فلسفية » ١٩٦٨  
عدد ١١ بعنوان « الظاهرة النفسية والدماع » يقرر فيه أن الدماغ والتركيب  
الفسيولوجى للانسان ليسا سوى الحامل لخصائص الشخصية التى تتسبب فى  
تكوينها عوامل اجتماعية . أما الحامل ذاته فليس فى امكان العلم أن يدلل  
على تأثيره وفاعليته .

وحجة الينكف فى ذلك أن العلم لم يحفظ لنا العوامل الفسيولوجية التى  
لعبت دورها فى تكوين ألحان موتسارت مثلاً ، ومن ثم فليس من سبيل  
للتحدث عن هذه العوامل . وحجته كذلك أنه ليس فى امكان العلم أن يتنبأ  
بمستقبل أى مولود جديد . والنتيجة التى يخلص إليها الينكف أن الناس  
مساوون بيولوجياً ، ولكنهم مختلفون بسبب انتمائهم إلى أبنية اجتماعية  
متباينة .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ف قضية التفرد مرتبطة بقضية الخلق والابتكار

وهذه القضية بدورها مرتبطة بقضية الحرية ، وقضية الحرية قضية أخلاقية في المقام الأول .

ولكن قبل طرح أية قضية أخلاقية ثمة سؤال لا بد أن يثار عن امكان تأسيس « علم أخلاق ماركسي » .

والذي دفعني إلى طرح هذا السؤال هو الرأي الشائع بأن كلام ماركس وانجلز قد نادى بضرورة استبعاد الأخلاق ، من حيث هي علم معياري ، من ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية . والحجة للتداول في تبرير هذا الرأي الشائع قبل انجلز أن الفلسفة ينبغي أن تقتصر على أن تكون نظرية لقوانين الفكر ، وأن تكون منطقاً صورياً ومنهجاً علمياً ، ولكن من حيث تطورها الديالكتيكي<sup>(1)</sup> .

وعلى الضد من هذا الرأي الشائع كان الجواب عن سؤالي بالإيجاب في معظم الأحيان ، ولكن مع اختلاف في وجهات النظر .

ملفيل ، مثلاً ، يقرر أن علم الأخلاق كامن في الماركسية ، وأن عدم تأسيسه مردود إلى انشغال المفكرين الماركسيين بتدعيم الثورة الشيوعية . ثم يستطرد قائلاً بأن الفلاسفة السوفييت يهتمون اليوم بتأسيس هذا العلم . ومن ثم فقد انفصل قسم الأخلاق عن قسم علم الجمال في جامعة موسكو بعد أن كان يضمهما قسم واحد حتى ديسمبر عام ١٩٦٨ .

---

(1) Eagles, Feuerbach and the outcome of classical german philosophy, p.59, Anti — Duhring, p.39 — 40,

ويرى بمجمل أن الأخلاق كعلم لها مكانة في الماركسية ، ومكانتها  
تدور على بحث الموضوعات التالية :

التطور التاريخي للسلوك الانساني .

السلوك الأخلاقي من حيث هو نمو تقدمي .

تحليل المعايير .

ومع ذلك فإن بمجمل يرى أنه لا يلزم من هذه المكانة القول بأن  
المجتمع الاشتراكي يقوم على الأخلاق . ذلك أن الاشتراكية العلمية تفرق  
عن الاشتراكية الخيالية في أن الأولى تركز على العوامل الاقتصادية في  
تأسيس المجتمع الاشتراكي بينما الثانية تقرر أن الأخلاق هي أساس هذا  
المجتمع بدعوى أنه يقوم على العدالة كقيمة أخلاقية، والعدالة كما يرى بمجمل  
لا علاقة لها بكيفية تحقيق الاشتراكية .

وترى ريبا كوفاً رئيسة قسم الأخلاق والجمال في كلية الفلسفة بجامعة  
ليننجراد أن القول بأن الماركسية بلا سند أخلاقي وهم مردود إلى سببين .  
السبب الأول أن ماركس يرفض التركيز على العامل الأخلاقي كعامل محدد  
للتطور الاجتماعي . والسبب الثاني أنه لا توجد مؤلفات عن الأخلاق من قبل  
ماركس وإنجلز . ومع ذلك فإن ماركس لم يتجاهل العوامل الأخلاقية في  
كتاباتاته . ففي مؤلفه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية — ١٨٤٤ » يعرض  
لقضية « الاغتراب » وفي مؤلفه « العائلة المقدسة » لا يتجاهل العامل الأخلاقي،  
وفي مؤلفه « الإيديولوجيا الألمانية » يطرح العامل الأخلاقي من حيث علاقته مع

العامل الاقتصادي ، وينقد الشعراء الألمان الصغار الذين يرتقون بالعامل الأخلاقي إلى مستوى المطلق .

ولكن فيلسوف ليننجراد فاسيلي بتروفتش توجارينف<sup>(١)</sup> يرى أن علم الأخلاق لا يمكن أن يكون علماً قائماً بذاته ، وإنما هو جزء من علم الاجتماع وذلك بحكم تعريف ماركس للانسان بأنه « جملة علاقات اجتماعية » وبحكم أن العوامل الأخلاقية متجاوزة مع العوامل الاقتصادية والقانونية والسياسية . ولكن هذا التجاوز لا يعني أن الفارق بينها فارق كمي ، إذ هو فارق كيفي . ويضرب توجارينف مثلاً لذلك بفكرة الجزاء والعقاب ، فهي فكرة قائمة في القانون وفي الأخلاق على حد سواء ، ولكن الأخلاق لا تقف عند حد هذه الفكرة وإنما تتجاوزها إلى معنى المحبة ، وهو معنى يتميز بأنه يجمع بين البرانية والجوانية . ويركز توجارينف على الجوانية باعتبار أن الإنسان حاصل في ذاته على شيء جواني ليس بالامكان رده إلى ما هو براني . وهذا الجواني يتميز بالقدرة على تغيير ما يحصل عليه من الخارج .

أما سمسونفا وهي أستاذة علم الأخلاق بكلية الفلسفة بجامعة موسكو فإنها تقرر أن الرأي الشائع بأن الماركسية تستبعد الأخلاق مردود إلى الربط العضوي بين الأخلاق والقيم ، بمعنى أن الأخلاق هي علم القيم . وليس هذا هو علم الأخلاق في رأيها . ثم إن هذا الرأي الشائع مردود كذلك إلى الدعوة القائلة بأن علم الأخلاق للماركسي موضوعه المثل العليا الشيوعية . ومن شأن

---

(١) له كتاب بعنوان « في قيم الحياة والثقافة » يطرح فيه نظريته وينقد مذاهب ثلاثة : الوضعية والكاثوليكية والنازية .

هذه الدعوة أن تقتصر علم الأخلاق على مجال دون آخر ، في حين أن القضية الرئيسية لهذا العلم هي التأسيس الأخلاقي لجميع مجالات الحياة . وقد وضع الماركسيون الكلاسيكيون أساس هذا العلم وبقى استكمال البناء .

### والسؤال الآن :

ما القضية الرئيسية في هذا البناء ؟

في رأي سمسونفا إنها قضية حرية الإرادة والمسئولية الأخلاقية ، ذلك أن السلوك الأخلاقي يفيد الوعي الذاتي .

ولكن مسألة الذاتيه هنا تثير سؤالا حول علاقتها بالمسألة الاجتماعية . وهنا نقول سمسونفا أن الجواب عن هذا السؤال يستلزم التحليل الاجتماعي للوعي الأخلاقي ، الأمر الذي يؤدي إلى تأسيس علم الأخلاق الاجتماعي . وهذا العلم يدور على دراسة العوامل الاجتماعية لظهور الوعي الأخلاقي الاشتراكي وتصنيف أنواع الأخلاقيات قبل تحقيق الاشتراكية ، وتطور الحاجات الروحية والمادية للإنسان . وهذه هي كلها دراسات تجريبية لم تكن مطروحة في الاتحاد السوفيتي .

وثمة قضية رئيسية في هذا العلم ، علم الأخلاق الاجتماعي ، وهي قضية العلاقة بين الفرد والمجتمع ، أو بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية . الأمر الذي يستلزم توضيح المفهوم الماركسي عن الفرد . وقد جاء الآوان لتوضيح هذا المفهوم بعد أن أمضى الفلاسفة السوفيت ردها من الزمن في دراسة قضايا ماركسية غير قضية الفرد .



ويضاف إلى هذه القضية قضية أخرى لا تقل عنها أهمية هي حتمية السلوك  
الإنساني . وهنا أشارت سمسونفا إلى أن ثمة مفاهيم سوقية ، تزعم أنها ماركسية ،  
لتفسير هذه الحتمية . وليس من وسيلة للقضاء على هذه السوقية غير الإهابة بعلم النفس .

وقضية ثالثة ترتبط بدراسة دوافع السلوك الفردي ، وتأسيس نسق معين  
للدوافع يعكس طبيعة الأخلاق الاشتراكية . وهنا أشارت سمسونفا إلى رأى  
ساذج يشيع بين عدد من المفكرين مؤداه أن دوافع الأخلاق هي الدوافع التي  
تخلو من الأنانية . ورأيها أنه حين لا تتعارض المصالح الفردية مع المصالح الاجتماعية  
فليس ثمة ما يبرر كونها غير أخلاقية ، وليس ثمة ما يبرر « التضحية » بهذه  
المصالح . ومعنى ذلك أنه ليس من صلة بين المصالح الاجتماعية و « التضحية »  
بالمصالح الفردية . ومع ذلك فإن المصالح الاجتماعية ترتبط بالتضحية في المرحلة  
الأولى من مراحل تأسيس الأخلاق البروليتارية بسبب غياب الظروف الموضوعية  
التي تعمل على تحقيق التناسق بين الفردي والاجتماعي . غير أن تطور النظام  
الاشتراكي من شأنه أن يخلق إمكانيات أكبر لتحقيق التناسق الاجتماعي ،  
أو على الأقل ، لتخفيف حدة التناقض بينهما . بيد أن هذا التناسق أو هذا  
التخفيف لن يتحقق بطريقة آلية . ولهذا فإن سمسونفا ضد تبسيط المبدأ المادي  
القائل بأن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي . إنها لا ترفض هذا المبدأ  
بالطبع ، إذ هو مبدأ رئيسي في الفلسفة الماركسية ، ولكنها ترفض تأويله القائل  
بأن الوعي الاجتماعي مجرد انعكاس للوجود الاجتماعي ، إذ من شأن هذا  
الانعكاس الآلي أن يفضي إلى القول بأن الوحدة العضوية بين الفردي والاجتماعي  
تتحقق « بالتأكيد » في النظام الاشتراكي . إن التطبيق الاشتراكي يهدف إلى  
الاستجابة لاحتياجات الفرد . ولكن هذه الاستجابة تفترض «فاعلية» الفرد .

وبفضل هذه الفاعلية يحس الفرد بعدم القدرة على تحقيق مصالحه الذاتية ، ومن ثم يجد نفسه أمام الاختيار بين مصالحه الأكثر أهمية ، ومصلحه الأقل أهمية . وهذا الموقف ، موقف الاختيار ، هو في ذات الوقت ، ينطوى على صراع ، وعندئذ تدور في رأسه أسئلة على النحو الآتي :

ماذا أفعل ؟

هل انحاز إلى المصلحة الفردية أم إلى المصلحة الاجتماعية ؟

ومن أجل معالجة هذا الصراع ترى سمسونفا أن اهتمامنا الرئيسى فى مجال التربية ينبغى أن يتجه إلى تطوير الفرد حتى تصبح مصالحه الفردية مصالح اجتماعية . وهذا لن يتأتى إلا بتطوير « النشاط الخلاق » للفرد .

وهنا أثرت سؤالاً :

أين إذن علم الأخلاق ؟

إنه إما أن يكون فرعاً من فروع علم الاجتماع أو علم النفس أو علم التربية أو منها جميعاً ؟

وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب . ثم استطردت قائلة :

إنك محق فى هذا السؤال حين يكون الأمر متعلقاً بعلم الأخلاق الاجتماعى ، ، وهو ميدان تخصصى . أما حين يكون الأمر على خلاف ذلك فلست محقاً فى هذا السؤال . فثمة فلاسفة آخرون يدرسون قضايا متصلة مباشرة بالمقولات الأخلاقية الصرف ، مثل الخير والشر والعدالة والضمير ومعنى الحياة .

وراحت تمحدد لى بعض الأسماء : بنذلزلا دزى ، وهو فى جورجيا وله كتاب بعنوان « تجربة فى تأسيس علم الأخلاق الماركسى » . ريجيدس ، وهو فى مدينة رستوف ، وله مؤلف عن معنى الحياة . شتين ، وهو فى ألما آتا ، ويهتم بمسألة القيم الأخلاقية ، سليفانوف وله كتاب اسمه « الأخلاق » وموضوعه القيم . وهو يحاول الآن التوحيد بين التحليل الأخلاقى والتحليل المنطقى .

وفى كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد مجموعة من علماء الأخلاق تدرس قضايا أخلاقية محددة ، مثل إيفانوف وريبا كوف وكوسكاف وكابليكوف ، ولهم كتاب مشترك بعنوان « القيم الأخلاقية للإنسان السوفيتى » .

وفى معهد الفلسفة بموسكو يهتم شيشكن بمسألة القيم ، وهو يرى أنها المسألة الرئيسية فى علم الأخلاق . وهو الذى أطلق الفهم المشهور عن الأخلاق كمجموعة من القيم . ومع ذلك فسمسونقا تعترض على هذا الفهم .

وفى هذا المعهد كذلك دربنسكى . وهو يدرس كذلك مسألة القيم دون أن يوحد بينها وبين موضوع علم الأخلاق . ولذلك فإن هذا الفكر هو أقرب إلى سمسونقا منه إلى شيشكن .

ففى رأى هذا الفكر ، كما أوضحه لى أثناء مناقشات عدة ، أن نظرية القيم ليست هى علم الأخلاق . ذلك أن القيم أعم من القيم الأخلاقية . فالقيم ، على اختلاف أنواعها ، هى ظواهر إنسانية واجتماعية ، ولهذا فهى ليست بمعزل عن الإنسان ، ومن ثم فنحن لا نستطيع فهم القيم من غير دراسة العلاقة بين الموضوع والذات .

والقيم ، فى رأيه ، على نوعين :

( ١ ) قيم تتميز بها الموضوعات وهى من صنع الإنسان .

( ٢ ) قيم الوعى وهى المثل العليا والمبادئ الأخلاقية ، وهى أساس  
تكويننا للموضوعات .

أما موضوع علم الأخلاق فيدور على الوعى الأخلاقى والفعل الأخلاقى  
والعلاقات الأخلاقية . ونقطة البداية هى تحليل الوعى الأخلاقى لأنه انعكاس  
للأفعال الأخلاقية وللعلاقات الأخلاقية أثناء التطور التاريخى للبشرية . وبمعنى  
آخر يقول دربنفسكى إن الوعى الأخلاقى هو نتيجة التطور التاريخى ، وأن  
ما يحدث من تغيير فى هذا الوعى إنما يتناول المضمون دون الشكل .  
وإدربنتسكى عدة مؤلفات من بينها « مشكلة القيمة والفلسفة الماركسية » ،  
موسكو ١٩٦٧ و « نقد النظريات الأخلاقية البورجوازية الحديثة » ، موسكو  
١٩٦٧ وقد ألفه مع زوجته كوزمينا و « تبرير اللاأخلاقية .. مجموعة  
مقالات فى الأخلاق البورجوازية المعاصرة » موسكو ١٩٦٣ و « القاموس  
المختصر فى الأخلاق » ، موسكو ١٩٦٥ .

وفى رأى سمسونفا أن الآراء المتباينة فى علم الأخلاق عند فلاسفة  
السوفييت تنبئ عن وجود خلافات ، ولكن الأمر ليس كذلك ، إذ أن  
هذه الآراء المتباينة ليست إلا تأكيدات على مسائل دون أخرى . وتأکید  
سمسونفا ينصب على « الوعى الذاتى للفرد » وهو تأکید على الذاتية فى ذات  
الوقت ، الأمر الذى من شأنه أن يثير سؤالاً يتعلق بتعريف ماركس لماهية  
الإنسان من حيث هو « جملة علاقات اجتماعية » .

أين مكان « الذاتية » فى هذا التعريف ؟

ولم تتردد سمسونفا في الجواب عن هذا السؤال ، وجوابها يدور على نقطتين :

النقطة الأولى أن الوعي الذاتي لا يتحقق بمعزل عن الوعي الاجتماعي ، بمعنى أن الوعي الذاتي ليس وعياً باطنياً لا تحدده عوامل خارجية موضوعية .

والنقطة الثانية أن هذا التعريف لا يمكن عزله عن مفاهيم أخرى لماركس . فثمة نص مؤداه أن البشر يخلقون الظروف بنفس القدر الذي تخلق فيه الظروف البشر . وأية محاولة بعد ذلك للفصل بين الفردى والاجتماعى تفضى إلى سوء فهم لتعريف ماركس للانسان .

ومع ذلك فقد طرحت السؤال مرة ثانية ولكن نى صيغة أخرى :

إن المقصود من تعريف ماركس إنماء الفرد بالضرورة إلى طبقة اجتماعية ، الأمر الذى قد يوحى بالاستخفاف بالجانب الذاتى . فما رأيك ؟

وكان رأيها من رأيى ، ولكن مع إيضاح . فهى ترى أنه فى المجتمع الطبقي يتحدد الجانب الخلاق عند الإنسان بالطبقة التى ينتمى إليها . بيد أن ماركس يقرر أن هذه الظاهرة واقعة تاريخية ليس لها صفة الدوام . والنتيجة المحتمومة أن الفرد الخلاق يبرز بشكل ملموس فى المجتمع اللاتبقى . وهى نتيجة تنهى إليها سمسونفا مدعمة بقول ماركس فى « رأس المال » أن التطور الخلاق للوعى الذاتى هو الغاية من التطور الاجتماعى ، ومدعمة كذلك بقول الماركسيين الكلاسيكيين فى تحليلهم لا « منفستو » .

وعند هذه النقطة كانت لى ملاحظة أردتها بسؤال :

الملاحظة هى مدى إمكان الإفادة من الفلسفة الوجودية فى هذا المجتمع  
اللاطبقي ، حيث أن الوجودية ، وبخاصة وجودية سارتر ، تهتم بتحليل هذا  
الوعى الخلاق الذاتى .

وفى ابتسامة رقيقة تم عن تردد فى قبول هذه الملاحظة قالت سمسونفا :  
إن الوجودية تنطوى على إيجابيات تستحق التسجيل والتقدير فى الاهتمام بالجمال  
الروحى للفرد . ولكنها تنطوى على سلبيات من بينها عجزها عن رؤية الوحدة  
العضوية بين الوعى الذاتى والوعى الاجتماعى . وأما عن إمكان الافادة من  
الوجودية ، فإذا كان المقصود استكمال الماركسية بالوجودية فأعتقد أن  
الماركسية ليست فى حاجة إلى هذا الإستكمال . فقد اهتم ماركس بالبحث فى الذات  
الإنسانية من خلال ظاهرة الاغتراب فى « مخطوطات اقتصادية وفلسفية ١٨٤٤ »  
وانتهى إلى أن اغتراب الإنسان من المجتمع مرهون بفقدان الإنسان ذاته فى  
مرحلة اجتماعية مميّنة وإحالتها إلى الطبقة الاجتماعية ، ولكنه مع ذلك لا يفقد  
ذاته على الإطلاق . ذلك أن إزالة الاغتراب ممكنة ، وإمكانها مرهون بعودة  
الإنسان إلى ذاته على أنها ذات خلقة ، على أنها موجود إنسانى ، وليس على  
أنها موجود طبقي . وفى « الايديولوجيا الألمانية » و « رأس المال » تناول  
الإنسان من حيث هو ذات ، وانتهى إلى تقرير الوحدة العضوية بين  
الذات والموضوع . وهذا هو اكتشاف ماركس الأصيل ، ولهذا فأنا لا أتفق  
مع يديف فى قوله بأن ماركس لم يطرح قضية الإنسان كذات . وإذا قيل بعد  
ذلك عن الماركسية إنها لم تضع قضية الإنسان كذات فى الصدارة فيرجع ذلك  
إلى المراحل التى مرت بها الماركسية فى نضالها ، إذ أن هذه المراحل هى التى حددت  
ترتيب القضايا من حيث أهميتها فى التحقق . ومن هنا جاءت قضية الثورة

الاشتراكية وقضية البروليتاريا في الصدارة ، الأمر الذى ترتب عليه عدم التركيز على قضية الفرد . أما الآن فالمرحلة التى نمر بها هى مرحلة الاهتمام بالفرد وبعالمه الروحى لسبيين .

السبب الأول أن المرحلة الراهنة للحركة الشيوعية العالمية هى مرحلة بناء المجتمع الشيوعى .

والسبب الثانى أن الثورة التكنولوجية المعاصرة تفرض طرح قضية الفرد ومسئوليته عن نتائج هذه الثورة ، وعن الامكانيات الأخلاقية التى يمكن تحقيقها فى هذه الثورة .

ولم تنفرد سمسونفا بهذا النقد للوجودية إذ يشاركها فية فلاسفة السوفيت بلا استثناء . كل ما هنالك من فارق بين فيلسوف وآخر إنما يدور إما على الرفض الكامل للوجودية أو التعاطف الجزئى معها .

فأوزيرمان ، مثلاً ، ينقد وجودية جبريل مارسيل حين يربط ربطاً عضوياً بين تحكم الإنسانية فى الطبيعة وتحول الانسان الفرد إلى عبد بسبب هذا التحكم ذاته . ثم هو يحاول أن يصحح هذا الربط الوهمى حين يرد ظاهرة الاستعباد إلى طبيعة المجتمع البورجوازى<sup>(١)</sup> .

وكوزنتسوف ينقد آراء سارتر فى كتابه « قد العقل الديالكتيكى » فكوزنتسوف يرى أن سارتر فى هذا الكتاب يشوه مفهوم المجتمع ومفهوم الحرية . فهو يحلل المجتمع بمعزل عن مفهوم الطبقة ، ويتخذ من الفرد نقطة بداية

---

(١) T. I. Oizerman : Marx's historical materialism and some contemporary social development, Moscow, 1968 p. 14,

لهذا التحليل . وهذا على الضد من الماركسية التي تتخذ من المجتمع نقطة البداية لتحليل الفرد ، ومن ثم فليس في تحليل سارتر مجال لتأسيس نظرية عن تحرير الانسان .

وحين سألت كوزنتسوف عن رأيه في مفهوم الالتزام كما يراه سارتر كان جوابه أن الالتزام يعني نفى الحرية لأن سارتر يرفض الأخذ بمفهوم الحزب . ثم إن مفهوم الالتزام بعد ذلك وفوق ذلك غامض لدى سارتر لأنه لا يكشف عن الشروط الواقعية التي يجب على الانسان الافادة منها لتغيير النظام الاجتماعي .

— وهل ثمة مفهوم أكثر وضوحاً من مفهوم الالتزام ؟

— نعم ، إنه مفهوم « المجاوزة » *Le dépassement* ونحن ماركسيين نؤثره على مفهوم « المفارقة » *transcendence* لأن هذا المفهوم قد يوصىء إلى ما هو فوق الطبيعة ، أما مفهوم المجاوزة فهو يعني إمكان تغيير الظروف الراهنة للحياة الاجتماعية دون أن يعنى مفارقة المجتمع على الإطلاق ، وهذا هو معنى تعريف ماركس الانسان بأنه جملة علاقات اجتماعية .

— ولكن سارتر كذلك يرفض مفهوم المفارقة ويقف عند حد المجتمع الانساني ، ولكنه يرد التقدم الاجتماعي إلى عامل « الندرة » .

— وهذا هو إشكال سارتر . إنه حين رفض مفهوم الطبقة رد الاستغلال إلى الندرة وتصور إمكان إزالة الاستغلال بإزالة الندرة . بيد أننا ، نحن الماركسيين ، نرى أن إزالة الندرة أمر محال لأنها ظاهرة جوهرية وليست عرضية . ومن ثم فالذي يسبب الصراع الاجتماعي ليس هو الندرة كما يتصور سارتر وإنما هي علاقات الانتاج لأن العلاقات أساسها الملكية الخاصة . وحين تزول الملكية الخاصة في المجتمع الاشتراكي يصبح الانسان حراً .



وإلى هذا المعنى كذلك يذهب مانفى يكافلفتش كافلزون<sup>(١)</sup> فهو يرى أن العنصر اللاعقلانى الكامن فى الفلسفة الوجودية يمنع الفكر من صياغة أية نظرية علمية . فمثلاً هيدجر يؤسس نظرية « قبلية » *a priori* عن الوجود الانسانى ، والقبلية مرفوضة فى الماركسية .

وحين سألته عن سبب رفض ما هو قبلى كان جوابه أن السبب فى ذلك مردود إلى أن نقطة البداية فى الماركسية هى الانسان من حيث هو موجود اجتماعى ، ومن ثم ليس فى الامكان دراسته إلا من خلال المجتمع . وهذا على الضد مما تقوم به الوجودية حين تتخذ من الانسان — من حيث هو بنية معزولة — نقطة البداية ، ثم تحاول بعد ذلك فهم الأبنية الأخرى .

ثم ثنى بمثال آخر عن جبريل مارسل ونظريته فى التوتر القائم بين الملك *having* والوجود *being* وإزالته من خلال الدين . ويرى كافلزون أن الدين ليس هو الوسيلة لإزالة هذا التوتر . فالمسيح قد قال للغنى « أترك ما تملك واتبعنى » ولكن الغنى لم يستطع ومضى حزيباً . والشيوعية العلمية هى الوسيلة الحقيقية لإزالة هذا التوتر لأنها تهدف إلى تدمير الملك .

أما مامارد شفيل<sup>(٢)</sup> فهو يتعاطف مع الوجودية من زاوية إحساسها بالمشكلات ، ولكنه يضع تحفظاً واحداً عليها وهو ضرورة أن يكون تحليلها للمشكلات تاريخياً وليس مجاوزاً للتاريخ .

هذا مجرد استطراد للملاحظة التى أبديتها لسمسونفا عن مدى إمكان

---

(١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية العلوم الانسانية بجامعة موسكو .

(٢) نائب رئيس تحرير مجله « مسائل فلسفية » له كتاب بعنوان « مضمون صور التفكير » وعدة مقالات فى الوجودية والمنطق وفلسفة العلوم وتاريخ الفلسفة

إفادة الماركسية من الوجودية . وبقي بعد ذلك السؤال عن مدى احتمال  
إحداث تعديل في تعريف ماركس للانسان عند تأسيس المجتمع اللاتبقى .  
وجواب سمسونفا لم يكن إلا بالسلب ، ذلك أن الفارق بين المجتمع  
الطبقي والمجتمع اللاتبقى هو في علاقته بالفرد .

في المجتمع الطبقي يلعب المجتمع دور المحدد ، بل قد يلعب دور المعوق  
لتطور الذات الفردية ، ومع ذلك تبقى الذاتية لأن الوعي الذاتي مستقل إلى حد  
ما عن الوضع الطبقي ، بمعنى أن الفرد يتطبع بأخلاق الطبقة التي ينتمي إليها ،  
ولكنه مع ذلك يحتفظ بقدر من الذاتية . ولهذا فانه من الممكن العثور على  
شرفاء وخيرين في الطبقة البورجوازية .

ثم استطردت سمسونفا قائلة إنها ترفض الرأي القائل بأن كل بورجوازي  
هو بالضرورة سيء الخلق . وهذا الرفض يتفق مع استبعادها للحتمية الآلية بين  
الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي .

أما في المجتمع اللاتبقى فالمجتمع لن يكون عائقاً أمام تطور الذات الفردية،  
بل سيكون مصدراً لتطويرها . وهذا هو قانون الوحدة العضوية بين الفردى  
والاجتماعى الذى وضعه ماركس ، وهو قانون عام لتطور الفرد ، وهو يفيد أن  
الفردى والاجتماعى يعتمد كل منهما على الآخر . وهذا الاعتماد قد يتخذ شكل  
تحييد للنشاط الخلاق الذاتى ، وقد يتخذ شكل حافز لتطوير هذا النشاط ، لأنه  
ليس فى إمكان الفرد حتى فى المجتمع اللاتبقى أن يعمل كوحدة قائمة بذاتها .  
إنه يعمل فى ظروف موضوعية وطبقا لامكاناته . فمن بداخله امكانات  
رفايل سيكون فناً عظيماً بفضل دفع المجتمع اللاتبقى له . ومعنى ذلك أن تساوى  
البشر ممنوع ، فالتباين لازم بحكم تباين الامكانات الذاتية . ولهذا كان ماركس .

محققاً حين أشار إلى امكان نشوء ظاهرة « الفقر الروحي » في المجتمع اللاطبقي ، ولكنها ان تكون مردودة إلى المجتمع بل إلى الفرد ، وعندئذ لن تحمل هذه الظاهرة طابعاً اجتماعياً ، بل طابعاً انسانياً .

ليس من الصحيح اذن أن يتصور البعض أن المساواة الاجتماعية متحققة بالضرورة في المجتمع اللاطبقي . فهذا التصور ليس ماركسياً . ذلك أن ماركس لم يكن طوباوياً ، بل عالماً يقر التناقض ولا يخفيه . إلا أن التناقض في المجتمع اللاطبقي هو تناقض أخلاقي يمثله التناقض بين الفقر الروحي والثراء الروحي حيث يتصور الناس أهدافاً ، ولكن ليس الكل قادراً على تحقيقها بالضرورة . ومعنى ذلك أن الخلق الذاتي ليس وحده كافياً . فثمة ظروف واقعية تحد من هذه العملية . ومن هنا تتولد التراجيديا وتتولد الحسد .

وهنا دارت في ذهني فكرة امكان التفرقة بين المجتمع الطبقي والمجتمع اللاطبقي من زاوية أن الأول اجتماعي والثاني انساني .

وكان تعليق سمسونفا على النحو الآتي :

الانسانى له معنيان :

قد يعني أنه طابع أبدي للانسان وهذا معنى مرفوض ، فالعمل في ذاته يحمل طابعاً انسانياً ، ومع ذلك فهو يتحقق في ظروف اجتماعية .

وقد يعني أنه طابع ملازم للمجتمع اللاطبقي وهذا معنى مقبول . وعندئذ يحق لنا القول بأن الأخلاق في هذا المجتمع إنسانية بمعنى غياب التناقضات الطبقيّة .

وهنا تذكرت عبارة قالتها ريبا كوفاً<sup>(١)</sup> :

---

(١) رئيسة قسم الأخلاق والجمال في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد .

— الانسانية الحقيقية قائمة في المجتمع اللاطبقى ، وهذا هو السبب الذى من أجله لم يعالج ماركس « الأخلاق » على حدة .

وينشغل حالياً توجارينف<sup>(١)</sup> فيلسوف ليننجراد بتحليل الانسان في المجتمع اللاطبقى ، أى الشيوعى الذى يتجه الاتحاد السوفييتى إلى تجسيده في هذا العصر ، فيتصور أن الإنسان الجديد الذى هو نتاج البنية الاشتراكية سيؤثر بدوره على العملة التى أنتجته . ومن ثم ستكون حريته متميزة تماماً كيفياً ، بمعنى أن حريته في المجتمع الاشتراكى تقوم في مجاوزته للاستغلال . أما في المجتمع الشيوعى فتدور على مجاوزة المهوم المادية الذاتية . فهذه المهوم لن تكون من شأن الفرد ، بل من شأن المجتمع وحده ، ويتفرغ الانسان بعد ذلك للابداع والخلق فيتجاوز الطبيعة والمجتمع ، ولكن بالاستناد إليهما لأنه حيوان طبيعى واجتماعى .

ولكن هذا الانسان الجديد لن يكون بمعزل عن قضايا عصره وبخاصة وأنه انسان أسمى في المقام الأول . ولهذا يقول ملقيل :

إن الانسان حائز نعمتين . النعمة الأولى هى الحياة ، وهى هبة من الطبيعة . والنعمة الثانية هى العقل وهو هبة مكتسبة عبر التطور الانسانى . ولكنه في مسيس الحاجة إلى نعمتين أخريين بدونهما تظل النعمتان السابقتان في حالة قلق وعدم اطمئنان ، وهما السلام بين الأمم والتحرر من القهر الطبقي والقومى »<sup>(٢)</sup> .

(1) « Le communisme et la personne », in recherches internationales à la lumière du marxisme. Paris, 1962, no 33-34.

(2) Y. K. Melvil. mén in space age, Moscow, 1963, p.26-27.

## العالم الثالث الشكل والمضمون

المقصود بالعالم الثالث الدول المسماة بالنامية في قارات ثلاث : أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية . والقاسم المشترك الأعظم بين هذه الدول نضالها ضد الاستعمار بنوعيه القديم والجديد . ومجرد النضال ضد موقف سلبي . بيد أن السلب ينطوي على الإيجاب . والإيجاب هنا يدور على تحديد طريق للانتقال من النضال ضد إلى النضال من أجل ، أو في عبارة أخرى للانتقال من « التحرر من إلى الحرية من أجل » . التحرر من الأسر المادي والمعنوي ، والحرية من أجل الإنسان . الإنسان إذن هو الغاية .

والملاحظ على عملية التحرر أنها مقترنة بالتعاطف المتبادل بين الدول التي تريد التحرر ودول المعسكر الاشتراكي ، وفي مقدمتها الاتحاد السوفيتي . وحيث أن التحرر إرهاب للحرية فيلزم من ذلك أن يكون التعاطف إرهاباً

لما هو مجاوز للتعاطف . والقضية بعد ذلك هي في تحديد شكل ومضمون هذا « المجاوز » للتعاطف .

ولهذا كان لابد لصاحب هذا الكتاب — وهو ينتمى إلى إحدى دول العالم الثالث ، إلى مصر — من مواجهة هذه القضية في شكل حوار دار في معاهد ثلاثة تابعة لأكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتى : معهد أفريقيا ، ومعهد آسيا أو ما يسمى الآن بمعهد الاستشراق ، ومعهد أمريكا اللاتينية . وهذه المعاهد مزودة بعدد ضخم من المتخصصين . ولم يكن فى إمكانى أن أتحدث إليهم جميعاً ، ولهذا لم يكن فى وسعى إلا انتقاء دولة أو أكثر من كل قارة ثم أطلب رأى والفكر . وأنا أقر وأعترف أنه حتى الانتقاء لم يكن بالأمر اليسور .

فقد دارت فى ذهنى أسئلة ثلاثة تبحث عن جواب :

ماذا أنتقى ؟ ولماذا أنتقى ؟ ومن أجل ماذا أنتقى ؟

ولم يكن لدى جواب حاسم ، وإنما كانت لدى رؤية إنسانية تلقى الضوء ولا تتجاوزه . واستناداً إلى هذا الضوء انتقيت . بيد أن انتقائى هذا سبقته عدة أحاديث مع واحد من مفكرى معهد الفلسفة هو أرتور سجديف . هكذا ينادونه باللغة الروسية ، أما هو فيؤثر مناداته بأرتور سعديف . ولم أدرك إيثاره هذا إلا وأنا أهديه مؤلفاتى .

متخصص فى الفلسفة الإسلامية ويجيد التحدث باللغة العربية ومهموم

بقضايا العالم الثالث<sup>(١)</sup> وله في هذا المجال أفكار في طريقها إلى التبلور على هيئة نظرية . ورأيه أن في أفريقيا وآسيا تياراً يهدف إلى المزاجية بين الفلسفة القومية التقليدية والفلسفة الغربية . بيد أن هذا التيار يتفرع منه فرعان :

فرع نقطة البداية فيه الفلسفة القومية التقليدية مع محاولة التأليف بينها وبين الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة ، مثل الديكارتية والكانطية والهيكلية والبرجسونية . مثال ذلك رادا كريشنان فهو يمزج أدفينا فيدانتا<sup>(٢)</sup> بالهيجيلية الجديدة والثالية المطلقة في المجمل .

وفرع آخر نقطة البدايه فيه الفلسفة الغربية المعاصرة مع محاولة المزاجية بينها وبين الفلسفة القومية التقليدية ، مثال ذلك عبد الرحمن بدوي ولجباي وسنجور . الأول يزعم أنه وجودي أصيل يمزج بين الوجودية الملائكة والتصوف الإسلامي مجرداً من العنصر الديني . ولجباي يدعو إلى الشخصية الفرنسية . أما سنجور فهو يستند إلى العنصرية الزنجرية ثم يخلطها بالماركسية والمسيحية والإسلام والوجودية والشخصانية .

— بيد أن سعديف يلاحظ أن ثمة اتجاهات وإن كان قومياً إلا أنه يدعو إلى الديمقراطية الثورية . إنه يفيد من التراث الثقافي والديني ، إلا أن الغاية

---

(١) يعمل سعديف بقسم الفلسفة والاجتماع لبلدان الشرق بمعهد الفلسفة بعوسكو وبعد للنشر ثلاثة كتب « الفلسفة وايدولوجيا العالم الثالث » و « علم الجمال في العصر الإسلامي الوسيط » و « فلسفة ابن رشد » ثم هو يرغب في تأليف كتاب عن « الفلسفة العربية المعاصرة » إذا تمكن من زيارة مصر .

(٢) عقيدة دينية في الهند تفيد في أصلها اللغوي وفي معناها الديني إنكار الثانية .

من هذه الإفادة تغيير المجتمع ، وبالتالي فهو قريب الصلة بالماركسيه . وأصحاب هذا الاتجاه على الضد من الذين ينتمون إلى الفرع الأول حيث لا صلة لمذاهبهم الفلسفية والروحية بالوضع الاجتماعى الراهن . ثم هم كذلك يتمايزون من الذين ينتمون إلى الفرع الثانى من حيث أنهم يدعون إلى نظام اجتماعى خاص ، إلى طريق ثالث ، لا هو بالرأسمالية الغربية ولا هو بالشيوعية العلية . ويضرب سعديف مثالا لذلك بمصر ، وبورما ، وغانا فى عهد نكروما . فالإجراءات الاجتماعية فى مصر ذات مضمون اشتراكى على الرغم من أن القيادة الثورية لا تلتزم الماركسية ومع ذلك فسعديف يرى أن هذا الوضع أفضل منه فى بورما حيث يصبح أونو أنه ماركسى وأنه ملتزم المادية التاريخية والمادية الديالكتيكية المزوجة بالبوذية وبخاصة فى الوثيقة الفلسفية المنشورة فى بورما من القيادة الثورية عام ١٩٦٣ بعنوان « مكانة الإنسان فى الكون » ومع ذلك فالإجراءات الاجتماعية ذات طابع رأسمالى .

أما نكروما فله مذهب سطره فى كتابه « مذهب الوعى »<sup>(١)</sup> وفيه يعلن صراحة أن أساس مذهب المادية الديالكتيكية ، ويحلل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى قارة أفريقيا مستنداً إلى مبدأ وحدة وصراع الأضداد ، وهو أحد مبادئ المادية الديالكتيكية ، ومع ذلك فهو يمزج بين المادية الديالكتيكية والمسيحية والإسلام .

يبد أن الانقلاب ضد نكروما وانحراف الإجراءات الاجتماعية فى بورما بالإضافة إلى العدوان الإسرائيلى على الدول العربية وبالأخص مصر دفعت

---

(1) Kwame Nkrumah ; Le conscientisme, Paris, 1965.



الحديث بينى وبين سعديف ثجاء السياسة الاستعمارية وما يلازمها من ترويج لايدولوجيات معينة . وهنا انطلق سعديف يحلل عن وعى ذكاء الامبرياليين فى الإفادة من الاتجاهات السائدة ومحاولة توجيهها وجهة رجعية . فهو يرى أنهم يستندون إلى الدعوة المنصرية الزنجية ، وإلى دعوة إحياء التراث القومى . بالنسبة إلى دعوة العنصرية الزنجية يروج الامبرياليون للبدأ القائل بأن الشرق شرق والغرب غرب ، بمعنى أن على الشرقيين التزام تراثهم الثقافى القومى . وحيث أن هذا التراث قوامه فكر دينى فإن الامبرياليين يروجون للقيم المشتركة بين الأديان .

وهنا ذكرت لسعديين ، دعماً لتأويله للمخطط الامبريالى ، أنه قد أنشئ فى واشنطن عام ١٩٦٠ ، « معبد التفاهم » بين الأديان الحية الكبرى . وانعقد مؤتمر القمة الروحى الأول لهذا العيد فى كلكتا بالهند فى ٢٢ أكتوبر عام ١٩٦٨ وكان يضم ممثلين لأحد عشر ديناً :

البوذية - المسيحية - الكنفوشية - الهندوكية - الإسلام - الجينية - اليهودية - المسيحية - الشنتوية - البهائية - الزرادشتية .

ثم افنقل سعديف بعد ذلك إلى تحليل كيفية إفادة الامبرياليين من الدعوة إلى إحياء التراث القومى وانفتاحه على الفكر الغربى ، وذلك عن طريق الربط بين هذا التراث وبعض المذاهب الفلسفية الغربية . فمثلا يقرر الفكر الامبريالى أن بوذا قريب الصلة بالوضعية المنطقية لأنه يشك فى خلود الروح . والمغالطة هنا ، فى رأى سعديف ، هى فى تجاهل الفارق الجوهرى بين البوذية والوضعية المنطقية . وهنا ردد سعديف عبارة لهيجل مؤداها أنه من الجائز أن

يعبر كل من الطفل والشيخ عن فكرة واحدة ، ومع ذلك فالمضمون متمايز ،  
ومن ثم يصبح عقد أوجه الشبه بمعزل عن هذا التمايز سطحى وساذج .

وأشار سعديف بعد ذلك إلى أن المركز الرئيسى لهذا النوع من الفكر  
الامبريالى هو جامعة هاواي<sup>(١)</sup> فى هونولولو حيث تنعقد المؤتمرات للمقارنة  
بين الفلسفة الشرقية والغربية من أجل الكشف عن أوجه الاتفاق . والمقارنة  
محصورة على وجه التحديد بين الفلسفة العربية واليابانية والهندية والصينية .  
أما الفلسفة العربية فليست موضع اهتمام . وسبب هذا التجاهل ، فى رأى  
سعديف ، أن الثقافة العربية المعاصرة وثيقة الصلة بالثقافة الغربية .

وكان لابد بعد الإنصات إلى تحليل سعديف للعوامل الايديولوجية المؤثرة  
فى نضال شعوب العالم الثالث ضد الامبريالية مناقشة العوامل الاجتماعية  
والسياسية والاقتصادية . وكان همى فى المقام الأول التعرف على رأى بعض  
المتخصصين حول الانقلاب ضد نكروما وضد سوكارنو وضد موديبو كيتا .

قال لى أحد المتخصصين فى غانا

إن ثمة سؤالا جوهريا :

لماذا لم تتحرك الجماهير عند إعلان نيا الانقلاب فى ٢٤ فبراير عام ١٩٦٦  
وكان نكروما فى بكين يجرى محادثات رسمية مع المسئولين . ويومها قال  
شواين لاي لنكروما : إنك ما زلت شابا وأمامك أربعون سنة أخرى<sup>(٢)</sup> .

3

---

(١) يصدر عن هذه الجامعة مجلة فلسفية بعنوان «Philosophy, East & West»

(2) Kwame Nkrumah : Dark days in Ghana, London 1968, P. 12 .

وكان جواب هذا المتخصص أن عوامل عدم تحرك الجماهير مردودة إلى عوامل ذاتية وموضوعية . العوامل الموضوعية تدور على أخطاء الحزب الحاكم ، والعوامل الذاتية متمركزة في شخصية نكروما . فالحزب الحاكم قد تكون عام ١٩٤٩ من الفلاحين والنقابات العمالية والبورجوازية المتوسطة . ولم يكن لدى نكروما برنامج اشتراكي ، وإنما كان كل هم التخلص من الاستعمار البريطاني . وقد اجتمع بعض المسئولين من الإنجليز مع قادة الحزب عام ١٩٥١ وانفقوا على منح غانا استقلالها في مقابل عدم الإضرار بالمصالح الاستعمارية . وقد تحقق هذا الاستقلال عام ١٩٥٧ ، ولكنه كان استقلالا صورياً ، فقد كانت المراكز الحساسة في غانا في قبضة الإنجليز ، ولهذا لم يكن الشعب الغاني راضياً عن هذا الاستقلال وكان نكروما خائفاً من رد فعل الإنجليز إذا هو أضر بمصالحهم الاقتصادية . وكان من المعروف أنهم يستولون على دخل غانا من الكاكاو ويودعونه في بنوكهم . وأخفق نكروما في تأسيس نظام مالي للحد من السيطرة الاقتصادية الإنجليزية . ولم يكن هم مستشاريه إلا تقويته بشق الطرق ، ومن بين هذه الطرق طرد الثوار من أجهزة الدولة ، واستيلاء الطبقة البورجوازية على المراكز الحساسة في الدولة ، وتداخل أجهزة الحزب مع أجهزة الدولة بقيادة هذه الطبقة . وحين طالب الثوار بتطبيق الماركسية وتشكيل حزب ثوري يعنى بالمركية الديمقراطية لم يستجب نكروما لهم ، بل ذهب إلى الحد الذي منع فيه المؤلفات الماركسية من دخول غانا .

ومع ذلك ففي عام ١٩٦٠ نادى الجماهير بضرورة تحقيق الاستقلال الاقتصادى باعتباره الاستقلال الحقيقى ، وأيدت البورجوازية المتوسطة هذا النداء بهدف تحقيق مزيد من مكاسبها الاقتصادية ، وانسحب الإنجليز من

غانا بسبب قوة هذا النداء . وكان أمام نكروما بعد ذلك مشكلتان : التصنيع وتحسين الزراعة . وطالبت النقابات العمالية بضرورة بناء قطاع عام ، أما البورجوازية المتوسطة فقد اجمعت عن تمويل مشروعات التصنيع . وذهب نكروما إلى الدول الاشتراكية يطلب العون الاقتصادي ، ووقتها قامت المظاهرات في غانا ، بإيحاء من الطبقة البورجوازية ، تطالب بتخفيض الضرائب وتنشيط القطاع الخاص . وأنجحت النقابات العمالية إلى المنظمة الحرة للنقابات العمالية ، وهي منظمة عالمية رجعية ، تطلب منها التأييد . والسبب في هذا الاتجاه هو ضعف الوعي الطبقي لدى عمال غانا . وعندئذ ذهب نكروما إلى الولايات المتحدة الأمريكية ووقع اتفاقية بناء سد الفولتا . وتوهم نكروما أن في مقدوره التغلب على العقاب واللوائح التي تترتب على هذه الاتفاقية مع ملاحظة أن وزير المالية كوما جبيديما في حكومة نكروما ، في ذلك الوقت ، كان مليونيراً وعضواً في الحزب . وكان هذا الوزير على يقين من عجز نكروما عن مواجهة هذه العقبات . والنتيجة المحتومة بعد ذلك عدم القدرة على تنفيذ المشروعات المترتبة على بناء السد ، وزيادة الضرائب وتنشيط القطاع الخاص ، وانتشار البيروقراطية في أجهزة الحزب ، وتجميد حركة الجماهير . ولهذا فإن الانقلاب ، في رأى هذا المتخصص ، جاء طبيعياً وحتمياً .

أما الانقلاب ضد سوكارنو فقد دار الحديث عنه مع جارف رئيس قسم جنوب شرق آسيا بمعهد الاستشراق . وهو يرجع حدوث الانقلاب إلى عوامل ذاتية وعوامل موضوعية .

العوامل الذاتية متمركزة حول فكر سوكارنو وشخصيته . فهو يتأرجح بين اليمين واليسار . وثورته قبل الثورة أشد وأعنف ، ومؤلفاته الأولى أقوى من

مؤلفاته فيما بعد . وسبب ذلك مردود إلى أن سوكارنو يدعو إلى ايدولوجية الطبقة البورجوازية المتوسطة ، وهي ايدولوجية كانت شائعة في روسيا في القرن التاسع عشر ، وكان يروج لها تشرنيسفسكي (١٨٢٨ - ١٨٨٩) وميخايلوفسكي (١٨٤٣ - ١٩٠٤) وهي تدعو إلى تحقيق الثورة استناداً إلى الفلاحين دون البروليتاريا ، وإلى رفض مبدأ الصراع الطبقي . وسوكارنو كذلك بالرغم من إقراره لمبدأ الصراع الطبقي ، قبل الثورة ، أى قبل عام ١٩٤٥ ، إلا أنه في بداية الثورة رفض تفجير الصراع الطبقي ، ونادى بتوحيد الطبقات بدعوى النضال ضد الاستعمار ، وأسس الناسا كوم<sup>(١)</sup> . يقول عنه « إنه ليس مجرد توحيد للأحزاب ، وإنما هو قوة ثورية لا مثيل لها في تاريخ البشرية » ويستند الناسا كوم إلى خمسة مبادئ<sup>(٢)</sup> و« بانشاسيلا Pantjasila » وتنطق Pan-Gha seelah وقد أعلن سوكارنو هذه المبادئ في خطاب له في ١٧ يوليو عام ١٩٤٥ ، أى قبل استقلال أندونيسيا في ١٧ أغسطس عام ١٩٤٥ . وفي يوليو ١٩٥٩ أعلن سوكارنو أن أندونيسيا تأخذ بالديمقراطية الموجهة guided Democracy ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن اشتراكية سوكارنو قريبة من الاشتراكية العلمية ، بل أكثر تقدمية من اشتراكية حزب التربية الاسلامية على الرغم من أن هذا الحزب يقبل اشتراكية ماركس . ومن أجل ذلك أيده الحزب الشيوعي الأندونيسى . بيد أن سوكارنو كان يمارس لعبة التوازن بين قوى اليمين وقوى اليسار .

---

(١) لفظة Nasakom مكونة من ثلاثة مقاطع Nas ترمز إلى الأحزاب الوطنية .

A ترمز إلى الأحزاب الدينية ، Kom ترمز إلى الحزب الشيوعي .

(٢) الإيمان بالله ، الانسانية ، القومية ، سلطة الشعب ، العدالة الاجتماعية .

وهنا سؤال لا بد أن يثار :

هل هذه اللعبة مفروضة على سوكارنو ، أم أنها من صنعه واختياره .

وكان جواب جارف حاسما :

إنها من صنعه ، والاختيار الذاتي ممكن وقبوله ماركسياً مشروع . ورفض الذاتية ضد الماركسية وقد قال لينين إن الثورة تنطوى على عاملين ، عامل ذاتى وعامل موضوعى .

يبقى إذن البحث عن العوامل الموضوعية التى سببت الانقلاب ضد سوكارنو وجارف يرجعها إلى عوامل اقتصادية وسياسية .

العوامل الاقتصادية تدور على تحكم الطبقة البورجوازية المتوسطة فى بداية الثورة . فقد نهبت أموال الدولة ، والنهب ظاهرة طبيعية بالنسبة إلى هذه الطبقة . ثم إنها قد وجهت نسبة كبيرة من ميزانية الدولة إلى الادارة الحكومية بدلا من توجيهها إلى المشروعات التى تؤدى إلى زيادة الدخل القومى .

أما العوامل السياسية فتدور على الصراع بين الجيش والحزب الشيوعى الأندونيسى ، وعلى الأخطاء التى ارتكبها هذا الحزب . ومن المعروف أن الحزب الشيوعى الأندونيسى كان يضم فى عام ١٩٥٣ ١٠٠٠ ٠٠٠ عضو وفى الستينات قفز هذا العدد إلى أكثر من ثلاثة ملايين . وإذا أضفنا إلى هذا العدد المنظمات المتماطقة معه والتى وقعت تحت تأثيره ، وهى التنظيمات العمالية والفلاحية والنسائية والشبابية ، فإن العدد يرتفع إلى ١٦ مليوناً .

وهنا سألت جارف عن السبب فى هذا النمو السريع للحزب .

وكان جواب جارف أن سبب ذلك مردود إلى أن الحزب لم يكن يمانع في قبول طبقة الفلاحين والطبقة البورجوازية المتوسطة . ثم إن الحزب كان في مقدمة المناضلين في مرحلة التحرر الوطني .

أما أخطاء الحزب ، في رأى جارف ، فهي على النحو التالي :

قبل الحزب منفسو سوكارنو ، وهو بيان تقدمي . إلا أن الحزب قد أخطأ حين قبل هذا البيان على أنه بيان ماركسي . إذ هو في الحقيقة يتبنى ايدولوجية الطبقة البورجوازية المتوسطة . ثم إن الحزب دعا إلى تحقيق « التكامل » بينه وبين الفلاحين . وهذه الدعوة مرفوضة من وجهة نظر ماركسية إذ يجب أن تكون الدعوة إلى تحقيق « التعاون » وليس « التكامل » . كما أن الحزب تبنى ايدولوجيا ماوتسي تونج في السياسة الخارجية فدعا إلى خروج اندونيسيا من هيئة الأمم المتحدة . ومقاطعة هذه الهيئة دعوة كان يروج لها ماو . وكان من شأن هذا الخروج حرمان اندونيسيا من المعونة الزراعية والصحية فزادت الديون في يوليو عام ١٩٦٥ إلى أكثر من مليارين من الدولارات . وفي هذا العام كذلك اشتد العداء بين الجيش والحزب الشيوعي الأندونيسي . ومع ذلك فقد نجح الحزب في دفع سوكارنو إلى محاربة ماليزيا .

أما عن الانقلاب ضد موديبو كيتا فقد دار الحديث عنه مع مكسيموفا وهي تعمل بمعهد افريقيا ومتخصصة في مالي ، وقد ذهبت إليها ما بين عامي ١٩٦٤ و ١٩٦٥ وأمضت تسعة أشهر . ورأيها أن تنحية موديبو كيتا محتومة بأخطائه . فقد التزم الاشتراكية دون أن يحدد معناها . ومن المعروف أن التطبيق

الإشترأكى يتطلب فى البدأئة توضحيات . وإذا لم يكن المرء على وعى بما يضحى فلا بد من أن يتذمر . وقد تذر الشعب بالفعل ، فقد اضطرت الحكومة إلى فرض الكثير من الضرائب . وكان الشعب يتوقع ارتفاع مستوى المعيشة ، ولكنه على الضد من ذلك ازداد فقراً . هذا بالإضافة إلى أن نسبة ٨٠ ٪ من الدخل القومى كانت تصرف على الإدارة الحكومية .

ثم إن موديبوكيتا أحاط نفسه بمجموعتين ، مجموعة تمثل اليسار الصينى ، وأحد أقطابها وزير التخطيط سيدو بديان كوباتى ، ومجموعة أخرى مصالحها مرتبطة بالمصالح الفرنسية .

تبنت الصين الشعبية تصنيع مالى ، ولكن لم يستند إلى أسس علمية . مثال ذلك : يقام مصنع للسجاير ومالى لا تنتج « التوباكو » فتقوم الصين بتوريده . ثم أشار الصين على موديبوكيتا بالأخذ بنظام الجيش الأحمر على غرار ما يحدث فى الصين . وخطورة هذا النظام أنه لا يهدف إلى حماية الشعب وإنما إلى حماية الحاكم . من أجل ذلك كله اجتاحت البلاد موجة من السخط تبلورت حين بدأ الشعب يقارن بين ما حدث فى مالى وما يحدث فى السنجال حيث تتميز بالتقدم الاقتصادى . وفى رأى مكسيموفا أن تقدم السنجال كان من العوامل الهامة التى أطاحت بموديبوكيتا .

وكان من الضرورى ، بعد استعراض وجهة النظر فى الانقلابات ضد بعض الثورات التقدمية فى العالم الثالث ، الانعطاف على الأوضاع الثورية التقدمية القائمة ، ومن بينها الثورة المصرية والثورة الكويتية .

وفى معهد إفريقيا التقيت بمولود عطالله ، وهو من المتخصصين البارزين فى الدول العربية . زار القاهرة أكثر من مرة .



سألته عن رأيه في التجربة الاشتراكية المصرية أجاب قائلاً :

علمتنا النظرية والتجربة أن ثمة مفاتيح ثلاثة لبناء الاشتراكية : التصنيع والجمعيات التعاونية والثورة الثقافية . ومع ذلك فإذا وجدت مفاتيح أخرى فنحن على استعداد لقبولها .

ثم استطرد قائلاً :

واستناداً إلى هذه المفاتيح الثلاثة أرى أن مصر الآن تمر بمرحلة انتقالية :

من المعروف أن الانتاج الصناعى الراهن قد زاد ١٦ مرة من عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٦٨ ، ومع ذلك فهذه زياده ضئيلة وتشهد على أن القوة المنتجة ضعيفة . فنحن هنا فى الاتحاد السوفيتى قد عملنا على رفع الانتاجية الصناعية حتى سجلت زيادة ٤٠ مرة عام ١٩٣٩ بالنسبة إلى عام ١٩١٧ .

— وما رأيك فى المثقفين الثوريين فى مصر الآن ؟

— إننى أتابع بانتظام ما يكتبه المثقفون الثوريون فى مجلة « الطليعة »  
ولى ثلاث ملحوظات :

الملحوظة الأولى أن كتاب « الطليعة » يخلطون بين المنتج الصغير والمنتج الكبير فيصورون أن كلا منهما ينتمى إلى الطبقة البورجوازية . وهو خطأ مطلوب تصويبه ، ذلك أن ثمة فارقاً كبيراً هو أن المنتج الكبير يستغل العمال فى حين أن المنتج الصغير عاجز عن ممارسة هذا الاستغلال .

— ولكن ماهو المقياس الموضوعى لتحديد الفارق بين الانتاج الصغير والانتاج الكبير ؟

— على كتاب « الطليعة » أن يحددوا هذا المقياس الموضوعي .

ثم استطرد قائلا :

والملاحظة الثانية هي أن ثمة دراسة تحليلية ينبغي « للطليعة » أن تتعرض لبحثها ، وهي الخاصة بأشكال الاقتصاد المختلفة ، مثل الاقتصاد الطبيعي والإنتاج الصغير والرأسمالية الوطنية ، والجمعيات التعاونية ، ورأسمال الأجنبي ، وكذلك السياسة الاقتصادية الجديدة NEP التي ابتدعها لينين .

أما الملاحظة الثالثة فتتمتع بخوف من لفظة « رأسمالية الدولة » مع أن الماركسية لا تمنع في رأسمالية الدولة . بل إن لينين قد أقرها فقدم امتيازات للشركات الأمريكية في سيبيريا . وأذكر كذلك أن لينين استعان بالشركات الأجنبية في الثلاثيات حين فكر في إنشاء محطة للجرارات في ستالينجراد . وطالما أن هذه الامتيازات تحت مراقبة الدولة فلا خوف من تدمير الاشتراكية .

وثمة تحليل آخر للثورة المصرية لا يناقض تحليل مولود عطالله ، وإن كان يتميز بأنه يضع النقاط فوق الحروف ، وهو تحليل أفضت به إلى سيدة تدعى « إيرينا بروفنا كوبتشنكا » في كلية الفلسفة بجامعة ليننجراد ، وكانت تعد رسالة للحصول على درجة « دكتوراه في العلم » — أعلى درجة علمية في الاتحاد السوفيتي — وعنوانها « لينين والمشكلات المعاصرة لثورات التحرر الوطني » تواظب على قراءة ملخصات لمقالات مجلة « الطليعة » . وقد أبدت إعجابها بهذه المجلة وبخاصة أعداد عامي ١٩٦٨ ، ١٩٦٩ .

سألت في حسم وبلا تردد :

ماذا عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ؟

وأجابت بنفس النبرة :

مجموعة من الضباط الأحرار قامت بالثورة سياسياً ، وانجبت إلى بناء الدولة اقتصادياً ، وأجلت النظر في الايديولوجيا . ومع ذلك أعلنت أنها تتخذ الطريق اللارأسمالى .

واستطردت : ومع ذلك فهى ثورة ديمقراطية لأنها تضم الانتلجنسيا والعمال والفلاحين والبورجوازية المتوسطة . وهذه سمة الثورات فى العالم الثالث .

بعد الثورة المصرية تبقى الثورة الكوبية . وفى معهد أمريكا اللاتينية<sup>(١)</sup> التقيت ببوريس كوفال . وبدأ حديثه بتحفظ حول إمكان اعتبار أمريكا اللاتينية من العالم الثالث . ففى رأيه أن ثمة فارقاً بين أمريكا اللاتينية وقارتى أفريقيا وآسيا من الوجهة السياسية والاقتصادية . فالملاحظ أن معظم دول أمريكا اللاتينية قد استقلت سياسياً منذ زمن بعيد . على سبيل المثال لا الحصر استقلت المكسيك حين اندلعت فيها ثورة من عام ١٨١٠ إلى عام ١٨٢٥ ، وحصلت كوبا على استقلالها عام ١٨٩٨ . أما فى أفريقيا وآسيا فلم يحدث أن استقلت

---

(١) أنشئ هذا المعهد عام ١٩٦١ وبه الآن ١٥٠ باحثاً ، وبه أقسام متخصصة فى مشكلات عامة ، وبخاصة بقارة أمريكا اللاتينية ، مثل المشكلات الاقتصادية والزراعية والايديولوجية والثقافية وحركة التحرر الوطنى والحركة المالية . أما كوبا فهى الدولة الوحيدة التى أنشئ لها قسم عام ١٩٦٤ . لأنها الدولة الاشتراكية الوحيدة فى هذه القارة . ومع ذلك فالمعهد يزعم تأسيس أقسام فى المستقبل خاصة بالأرجنتين والمكسيك وشيلي والبرازيل ، كما أن المعهد يعد الآن موسوعة خاصة بأمريكا اللاتينية تعبر عن وجهة نظر الباحثين فى جميع المشكلات المتعلقة بهذه القارة . وقيل لى إنها ستصدر خلال سنتين ، فلعلها قد صدرت الآن .

دولة فيها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين . كما أنه من الملاحظ أن بعض دول أمريكا اللاتينية تنتمى إلى النظام الرأسمالى ، مثل الأرجنتين والبرازيل ، ومن ثم فهى ليست متخلفة على غرار دول قارتى أفريقيا وآسيا التى ليس بها طبقات رأسمالية بالمفهوم الغربى ، الأمر الذى ترتب عليه أن يكون التطور الاجتماعى والاقتصادى فى أمريكا اللاتينية أقوى منه فى قارتى أفريقيا وآسيا . ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن ثمة دولاً فى أمريكا اللاتينية تنتمى إلى العالم الثالث مثل جويانا البريطانية وجويانا الهولندية . والنتيجة المحتومة من كل ذلك أن ظاهرة الصراع الطبقي واضحة فى أمريكا اللاتينية . بينما هى ليست كذلك فى قارتى أفريقيا وآسيا ، ومن ثم فإن تأثير الماركسية فى أمريكا اللاتينية أقوى منه فى أفريقيا وآسيا حيث تسودها ايدولوجيات قومية يمكن أن تنتمى إليها جميع الطبقات على اختلاف أنواعها .

— وما دلالة هذا التأثير القوى للماركسية فى أمريكا اللاتينية؟

— نشوء الأحزاب الشيوعية بفرارة وقوة .

— وما رأى هذه الأحزاب فى طبيعة النضال والثورة؟

— فى تقديرى أن النضال ينبغى أن يتجه ضد الاستعمار الرأسمالى لأن الرأسمالية الوطنية على علاقة قوية بالاحتكارات الأجنبية ، ومن ثم فهى ضد التقدم الاقتصادى . ومن هنا تنشأ معادلة صعبة أمام هذه الأحزاب مفادها أن النضال القومى هو فى نفس الوقت نضال طبقي . ومعنى ذلك أن عليها أن تناضل فى جبهتين ، جبهة ضد الاستعمار ، وجبهة ضد الاستغلال . والحزب الذى يتغلب على هذه المعادلة هو الذى يؤثر ويقود ، ولكن الملاحظ حتى الآن أن الثورات فى أمريكا اللاتينية هى فى البداية ثورات بورجوازية ديمقراطية باستثناء كوبا

إذ تحولت ثورتها من ثورة بورجوازية ديمقراطية إلى ثورة اشتراكية .

— وما هي القوى الاجتماعية التي أسهمت في تحقيق الثورة الاشتراكية الكوبية ؟

— تحديد هذه القوى موضع خلاف بين الماركسيين . رأى يذهب إلى أن القوة الاجتماعية الرئيسية هي الفلاحون بدعوى أن الفدائيين الكوبيين كانوا يهتمون بقضايا الإصلاح الزراعي ، وأن الثورة انفجرت في القرى قبل أن تنفجر في المدن . ثم إن الفلاحين في كوبا ليسوا فلاحين بالمعنى التقليدي ، إذ هم ، قبل الثورة ، لم يكن لديهم أية ملكية زراعية ، أي أنهم كانوا مستغلين مثلهم في ذلك مثل العمال . ورأى آخر يقرر أن العمال هم القوة الاجتماعية الرئيسية في تحقيق الثورة الكوبية . فتعدادهم مليونان وتعداد كوبا سبعة ملايين . وهم الذين نظموا الاضطرابات ضد باتيستا دكتاتور كوبا قبل الثورة ، وضد الاستعمار . وكانوا في ذلك متحدين مع الفلاحين .

— وما هي العوامل التي دعمت هذه القوى الثورية ؟

— ثمة عوامل ثلاثة :

الحزب الشيوعي الكوبي<sup>(١)</sup> وقد أسهم إيجابياً في الثورة ، وكانت

---

(١) تأسس في المؤتمر الأول الذي انعقد في ١٦ ، ١٧ أغسطس عام ١٩٢٥ . ولم تعترف به حكومة مكادو Machado ، ولم يصبح حزباً مشروعاً إلا في ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٧ ، وكانت القضية الأساسية للحزب في ذلك الوقت هي مدى إمكان توحيد العمال الصناعيين والزراعيين ، في قطاع زراعة السكر ومتجاته ، في نقابة قومية واحدة . ومن هنا أصبح الحزب متلاحماً عضوياً مع الحركة العمالية

Jacques Arnaul, Cuba et Le marxisme, Essai sur la révolution Cubaine, in la nouvelle Critique, numero spécial, P. 34.

ايدولوجيته مرغوبة لدى العمال .

والمعونة السوفييتية ، سياسياً واقتصادياً ، كان لها دور فعال .

ثم كاسترو ورفاقه . كانوا في بداية الثورة ديمقراطيين وطنيين ثم تحولوا خلال ممارسة النضال إلى اشتراكيين<sup>(١)</sup> .

وهنا قلت لكوفال : يقال إن الحزب الشيوعي الكوبي لم يكن له أى تأثير على الثورة لأن كاسترو لم يكن ماركسياً .

وكان تعليق كوفال في حسم أنه ليس من المهم أن تعلن أنك ماركسى وإنما المهم عملية النضال ذاتها وتطور هذا النضال<sup>(٢)</sup> .

---

(١) في ٢٤ ابريل ١٩٥٩ قال كاسترو «لادكتاتورية فرد ولادكتاتورية طبقة» وفي أوائل يوليو ١٩٦١ لم يعد هناك ما يسمى بحركة ٢٦ يوليو أو الحزب الاشتراكي الشعبي أو حركة ٣٠ مارس ، وإنما ثمة منظمة ثورية واحدة ماركسية لينينية ، أى شيوعية . وفي ٢ ديسمبر ١٩٦١ قال كاسترو « نضال جميع الثوار لتأسيس ديمقراطية عمالية بدلا من النظام الاستتالي للعمال . وهذا ما تعنيه الماركسية بدكتاتورية البروليتاريا .

(٢) قال كاسترو إنه قرأ ، في للرحلة الجامعية للنفستو الشيوعي والأعمال المختارة لماركس وإنجلز ولينين ، وقرأ « رأس المال » حتى صفحة ٣٧٠ وقال أحد رفاقه إن كتاب كاسترو المفضل هو « الدولة والثورة » للينين . ويبدو أن هذا الكتاب قد لعب دوراً في تكوين نظرية كاسترو عن الثورة في كوبا . وأغلب الظن أنه وجد حلاً لقضية الثورة في الفصل الثالث « تجربة كوميون باريس » . وفي هذا الفصل يذكر لينين خطاباً موجهاً من ماركس إلى كوجلمان Kugelmann بتاريخ ١٢ ابريل ١٨٧١ يقول فيه إن تدمير الجهاز البيروقراطي والعسكري للدولة هو الشرط الأولي لأية ثورة شعبية حقيقية .»

— وما رأى كاسترو في طبيعة النضال ؟

— كان كاسترو يرى أن الحركة الفدائية المسلحة هي الطريق الأوحـد للنضال . وبسبب هذه الرؤية اتهم كاسترو الأحزاب الشيوعية في أمريكا اللاتينية بأنها تحريفية ، ذلك أن هذه الأحزاب قد أعلنت أن طرق الثورة متعددة ابتداء من النضال المسلح حتى النضال السياسى .

— وما رأى السوفييت في هذا الخلاف ؟

— إننا نفهم موقف كل من الطرفين . بيد أن لدينا تحفظين على الثورة الكوبية :

التحفظ الأول أننا لا نقبل أن يكون النضال المسلح هو الطريق الأوحـد والتحفظ الثانى ملاحظتنا أن الكوبيين يريدون تصدير الثورة . مثال ذلك ذهاب جيفارا إلى بوليفيا . ولكن بعد مقتل جيفارا وقع الثورة في بوليفيا عدل كاسترو وجهة نظره . ورغم هذا التحفظ الايديولوجى فإننا نساعد كوبا اقتصادياً .

وفي نهاية الحوار وجهت إلى كوفال السؤال التقليدى عن العلاقة بين الأحزاب الشيوعية والقوى الدينية في أمريكا اللاتينية ؟

وكان جوابه أن الكاثوليك هم القوة الرئيسية بين القوى الدينية الأخرى ، وهم إما محافظون وإما راديكاليون . والراديكاليون تقدميون وطنيون لأنهم يناضلون مع العمال والفقراء ضد الاستغلال ، ومن ثم اكتسبوا بعداً سياسياً يضاف إلى البعد الدينى . وإشكال الشيوعيين هو في مدى التعاون والتلاحم

مع هذه القوى الدينية الراديكالية ، إذ ليس للشيوعيين خبرة سابقة في هذه التجربة . ومع ذلك ففي وثائق الأحزاب الشيوعية في عام ١٩٦٨ تأكيدات على ضرورة التعاون مع الكاثوليك التقدميين ، وعدم نقد الدين من حيث هو دين . وليس في هذا تحريف للماركسية ، فقد قال ماركس « إنه ليس من الضروري للماركسي أن يكون ملحداً » . وقد تبنى توليأتى — زعيم الحزب الشيوعى الإيطالى الراحل — هذا القول فعرف الشيوعى بأنه من يناضل ضد الرأسمالى . ومن هنا أصبح بعض الكاثوليك أعضاء فى الأحزاب الشيوعية بشرط ألا يبدروا بالدين داخل الحزب .

— وهل ثمة حوار بين المسيحية والماركسية فى أمريكا اللاتينية على نمط ما يحدث فى غرب أوروبا الآن ؟

— الحوار قائم ، ولكنه يواجه صعوبات ، إذ ليس للأحزاب الشيوعية فى هذه القارة مشروعية سياسية .

ولم يكن من الممكن الاكتفاء بالحوار مع بوريس كوفال عن كوبا إذ هو يعمل فى قسم التحرر الوطنى والحركة العمالية ، وثمة قسم خاص لكوبا يرأسه فاسيلى يرمالايف Vasily Ermalaev ولكنه كان موجوداً وقتئذ بالاتحاد السوفيتى ، ولهذا جرى الحوار مع أحد مساعديه ، وهو أناتول بيكاريفتش وقد زار كوبا ثلاث مرات فى ١٩٦١ ، ١٩٦٤ ، ١٩٦٧ ، بالإضافة إلى الأرجنتين وأوروغواى .

يرى بيكاريفتش أن الثورة الكوبية تتميز بأسلوب خاص . فقيادتها فى



البداية ثورية ديموقراطية متأثرة بثلاث حركات : ايدولوجية مارتى<sup>(١)</sup>  
José Martí ، والحزب الشيوعي الذي تأسس عام ١٩٢٥ بقيادة هوليو  
أنطونيو ميا<sup>(٢)</sup> Julio Antonio Mella وحركة الطلاب في ٣٠ مارس ١٩٥٧ .

وهذه الحركات ، رغم تباينها ، لها أرضية مشتركة : النضال ضد الدكتاتورية  
والاستعمار . واستطاع كاسترو أن يجمع هذه الحركات في حركة واحدة هي

---

(١) يعتبر الأب الروحي للثورة الكوبية . ولد في ٢٨ يناير ١٨٥٣ . لم يكن  
ماركسياً ، ولكنه كان متعاطفاً مع الماركسية لانحيازها إلى الطبقات الكادحة .  
كان يرى أن الفلاحين هم القوة الاجتماعية الرئيسية في البنية الاجتماعية . ولهذا انشغل  
بمسألة الاصلاح الزراعي ومحو الأمية . من أقواله للأثورة « ينبغي امتحان الأفكار  
في ضوء الانجازات . . . ذلك أن الانسان لا يثق إلا في الأفعال . وإذا كنا نحوز  
الثقة فذلك لأننا نفعل بما ننادى به » .

(٢) ولد في ٢٥ مارس ١٩٠٣ في هافانا ، من أب كوبى وأم ايرلندية . تعلم  
في المدارس المسيحية . وفي ١٩٢١ التحق بجامعة هافانا ، وفي بداية عام ١٩٢٣  
رأس أول مؤتمر ثوري للطلاب حيث قرر المؤتمر تأسيس « جامعة جوزيه مارتى  
الشعبية » تقوم بتعليم العمال . ثم أسس مارتى « جمعية مناهضة الكليروس في كوبا  
ودعا لتأسيس « جبهة وطنية متحدة » لتحرير كوبا من الاستغلال الاجنبى . وفي  
١٩٢٣ أسهم في تكوين جماعة شيوعية في هافانا . وفي ٢٧ نوفمبر ١٩٢٥ سجن ،  
ولكن شعبيته أجبرت السلطات على الافراج عنه . ولكنه كان مراقباً فرحل إلى  
بنما وجواتيمالا وهوندوراس ، ثم استقر في المكسيك ، وهنا انضم إلى الحزب  
الشيوعي وأصبح سكرتيراً عاماً وأسس جمعية المهاجرين الجدد للثوار الكوميين .  
حضر في موسكو المؤتمر الدولى للنقابة الحمراء ، ثم عاد إلى المكسيك فقتل بأيد  
مدفوعة من حكومة مكادو في ١٠ يناير ١٩٢٩ .

حركة ٢٦ يوليو ١٩٥٣ . ولكن حين نادت الثورة الكوبية بالاشتراكية تفككت هذه الحركات الثلاث . تمرد الجناح اليميني في حركة ٢٦ يوليو لأنه كان ضد الدكتاتورية ، وليس مع التغيير الجذري فأتحده الحزب الشيوعي مع بقايا حركة ٣٠ مارس في حزب موحد ثوري . وتطورت الايديولوجيا حتى أصبحت الماركسية اللينينية هي السائدة ، وعندئذ أعلنت القيادة الثورية في عام ١٩٦٦ أن كوبا دولة اشتراكية ، وتحول الحزب الموحد إلى حزب شيوعي .

وهذا التطور للثورة الكوبية يحكى في نفس الوقت تطور تفكير كاسترو . فكاسترو لم يكن ماركسياً في البداية ، ولكنه كان يدرس الماركسية في مرحلة طلب العلم ، وكان يتساءل : هل في إمكانى أن أكون ماركسياً ؟ وكان جوابه بالسلب . وحين قبض عليه عام ١٩٥٣ كان يحمل كتاب لينين « الدولة والثورة » .

ثم يستطرد بيكاريفتش قائلاً :

طبقاً لخبرتنا مع الثورة الكوبية نرى أن الثورة هي التي حوّلت كاسترو إلى الماركسية اللينينية وتأسس حزب يحمل هذا الاسم .

وهنا تساءلت : وما موقف هذا الحزب الماركسي اللينيني من الدين ؟

وأجاب بيكاريفتش :

إن كاسترو تلقى العلم في مدارس الآباء اليسوعيين . والكاثوليك قوة اجتماعية في كوبا . ولم تقف الثورة ضد هذه القوة ، وإنما وقفت ضد القساوسة الأسبان الذين كان يعملون في كوبا ، فقد طردهم كاسترو بدعوى أنهم حملة أفكار فرانكو وليسوا حملة أفكار المسيح ، لأن أفكار المسيح ، كما قال كاسترو للمؤمنين ، لا تتناقض مع الثورة . ومع ذلك فالدين ، في كوبا ، منفصل عن الدولة .

وهكذا لم يعد الدين مشكلة بالنسبة للثورة الكوبية لسببين :

السبب الأول مردود إلى وجود عناصر تقدمية في الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية . والنموذج الحى هو كاميلو تورس Comilo Torres كان قسيساً في كولومبيا ، ومن أقواله المأثورة « أريد أن أزرع أفكار المسيح في الأرض » ، وكان يتعاون مع الفدائيين ، ومات مقتولاً .

والسبب الثانى أن الماركسية اللينينية ليست دوجما .

وأثناء إقامتى في الاتحاد السوفيتى انعقد المؤتمر الدولى للأحزاب الشيوعية والعمالية فى موسكو فى الفترة من ٥ إلى ١٧ يونيو ١٩٦٩ .

ولفت نظرى أن الحزب الشيوعى الكوبى كان حاضراً فى المؤتمر كمراتب فطلبت من بيكاريفتش تفسيراً لهذه الظاهرة فقال : إن الحزب الشيوعى الكوبى له رأى خاص فى النضال ضد الاستعمار ، ذلك أنه يربط ربطاً عضوياً بين النضال وبين عدم الدعوة إلى السلام . ونحن السوفيت

نرى أن هذا الربط ليس ضروريا ، في المرحلة الراهنة ، فالتضال ضد  
الاستعمار لا يعنى بالضرورة إشعال الحروب . وعلى الرغم من هذا الخلاف  
فقد قرر الحزب الشيوعى الكوبى ضرورة التواجد بالمؤتمر ليؤكد وحدة  
الحركة الشيوعية العالمية .



# الايديولوجيا الثورة والدين

فى كتاب « ما العمل ؟ » يقول لينين « إما إيديولوجيا بورجوازية وإما  
إيديولوجيا اشتراكية ، ولا وسط بينهما ، لأن الإنسانية لم تؤسس إيديولوجيا  
ثالثة » .

ولذلك كان لابد من طرح قضية الايديولوجيا على فلاسفة السوفيت .  
وفى رأى رومنتسيف<sup>(١)</sup> - وهو يعتبر حجة فى فهم قضية الايديولوجيا -  
أن ماركس يرد نشأة الايديولوجيا إلى ظاهرتى تقسيم العمل والصراع الطبقي .  
ومن هذه الزاوية فإن للايديولوجيا معنيين :

---

(١) مجلة « مسائل فلسفية » ، ١٩٦٨ ، عدد ١١

المعنى الأول — وهو وارد فى بعض مؤلفات ماركس — يدور على التقابل بين الايديولوجيا والعلوم الاجتماعية . ومن هذه الجهة فإن الايديولوجيا تعنى الوعى الكاذب بمعنى تصور العقل على أنه وحدة قائمة بذاتها ، والأفكار على أنها من غير أساس مادي .

والمعنى الثانى يدور على القول بأن العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، إذ هي تستند إلى الواقع وإلى الضرورات التى يخلقها المجتمع . ومن هذه الزاوية فإن الايديولوجيا تمثل البنية الفوقية .

والمعنى الأول مرفوض من ماركس وانجاز لأنه ينطوى على الفصل بين العلوم الاجتماعية وتاريخها . ومع ذلك فهذا المعنى لا يخلو من مبادئ علمية صادقة ، والمطلوب بعد ذلك التمييز بينها وبين المبادئ الكاذبة .

أما المعنى الثانى فهو مقبول لأنه يفيد أن العلوم الاجتماعية تستند إلى أسس مادية ، ومن ثم فكل من العلم والايديولوجيا ليس مقولة مطلقة ، وإنما مقولة نسبية ، لأن كلا منهما ينطوى على الآخر ، ومضمون كل منهما متطور . ومن هذه الوجهة يحق القول بأن الماركسية استمرار للتطور العلمى لثلاثة تيارات : الاشتراكية الخيالية ، وعلم الاقتصاد الكلاسيكى ، والفلسفة الألمانية .

ويتساءل رومنتسيف بعد ذلك :

إذا كانت العلوم الاجتماعية ايديولوجيا ، أى أنها مرتبطة بمصالح طبقية ، فكيف تزعم أنها حقيقة ؟

ويقرر رومنتسيف صعوبة الجواب عن هذا السؤال . وهذه الصعوبة مردودة إلى وجود ايديولوجيا لا تتسق مع العلوم الاجتماعية ، ومردودة كذلك

إلى أن العالم فى هذه العلوم ، هو جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه ، لأن معرفته من حيث الشكل والمضمون مستفاد من المجتمع ، ومن ثم فالحقيقة التى يدركها بفضل التحليل العلمى الدقيق إنما تتحقق فى إطار الوضع الاجتماعى لهذا العالم . ومعنى ذلك أن العلوم الاجتماعية ليس فى إمكانها التحرر من الايديولوجيا . ومع ذلك فالايديولوجيا علمية من حيث هى قادرة على فهم الواقع الاجتماعى فى تطوره .

ولكن التطور ينطوى على المستقبل ، والمستقبل بدوره مجرد انعكاس للماضى وإلا انتهى التطور . ولهذا ترى يولينا<sup>(١)</sup> أن الايديولوجيا تعكس وضع المجتمع ككل فى الزمان ، أى فى ماضيه وحاضره ومستقبله .

والذى يلفت النظر فى هذه القسمة الثلاثية للزمان هو المستقبل ، ذلك أن الرؤية المستقبلية للمجتمع تعنى أن الايديولوجيا ليست مجرد انعكاس ، وإنما هى محصلة التراث واليوتوبيا . ولهذا فالايديولوجيا تتجلى فى عدة أشكال .

من هذه الأشكال الدين ومنها كذلك ايديولوجيا المادية الديالكتيكية .

وهل ثمة تعارض بين شكل وآخر من أشكال الايديولوجيا ؟

وكان جواب يولينا حاسماً :

---

(١) نينا ستبانوفنا يولينا أستاذة مساعدة فى قسم الفلسفة الغربية المعاصرة بمعهد موسكو . لها مقال بعنوان « الدين والايديولوجيا كأسلوب للحياة الأمريكية » فى كتاب بعنوان « ايديولوجيا البورجوازية المعاصرة فى الولايات المتحدة الأمريكية » ، موسكو ١٩٦٧ .

ليس ثمة تعارض ، فالتراث الدينى قوى فى أى مجتمع . ولا أدل على ذلك من بزوغ المشاعر الدينية بعد الحرب العالمية الثانية . وهذا البزوغ ظاهرة طبيعية وبخاصة عند النساء . وفى الاتحاد السوفيتى يوجد شيوعيون ومتدينون ، ولكنهم جميعاً ينضون تحت ايدىولوجيا واحدة تدور على محاربة الرأسمالية والعنصرية والحركة الزنجية فى أمريكا بقيادة مارتن لوتر كنج . كانت تعتمد على الدين ، وكانت حركة تقدمية .

وما مدى علمية الايدىولوجيا عندئذ ؟

وأجابت يولينا بلا تردد :

حين نقول إن ايدىولوجيتنا علمية فنحن لا نقصد المعنى الدقيق للفظ العلم ، وإنما نقصد العلم الاجتماعى . ومن هذه الزاوية فإن الماركسية لا تحيل العلم إلى دين . إذ أن هذه الإحالة ليست إلا سوء فهم لمعنى العلم كما تتصوره الماركسية . إنها الوضعية المنطقية ، وليست الماركسية ، هى التى مارست هذه الإحالة ، إحالة العلم إلى دين .

وفى تقديرى أن آراء يولينا فى حاجة إلى تأصيل نظرى . وقد عثرت على بداية هذا التنظير لدى ماماردشفيلى بفضل تحليله للوعى فى أعمال ماركس<sup>(١)</sup> . وهو يخلص من هذا التحليل إلى أن الوعى لدى ماركس ينطوى

---

(١) « تحليل الوعى فى أعمال ماركس » فى مجلة « مسائل فلسفية » ، عدد



على تكوينات أولية هي شبه موضوعات طبيعية ، وتكوينات ثانوية هي الايديولوجيا والدين والأسطورة . ووظيفة الثانوية تأويل الأولية من أجل وضعها في نسق .

وقال لي أجانوفتش عبدول نوروليف — رئيس قسم التعامل مع المنظمات الإسلامية والبوذية — إننا لا نعارض على ممارسة الشعائر الدينية ، ولكننا نعارض على الاستغلال السياسي للدين . وفي الحرب الأهلية وجهنا حملة ضد المنظمات الدينية لأنها كانت تشغل بالسياسة وتهاجم الثورة . والدولة السوفييتية لا تفرق في المعاملة بين الشيوعى وغير الشيوعى بل إن في قوانيننا ما ينص على معاقبة من يمارس هذه التفرقة ، وليس في سجلات الدولة أية احصائيات رسمية عن عدد المتدينين في دين من الأديان الأربعة في الاتحاد السوفييتى ، وهى البوذية واليهودية ، والمسيحية ، والإسلام .

وهنا سألت نوروليف :

ما مدى تفاعل أصحاب الأديان مع الاشتراكية ؟

إنهم جميعاً يتحدثون عن المبادئ الإنسانية رغم اختلاف عقائدهم الدينية . فتمة تشابه بين ما أسمع في الجامع ، وما هو مكتوب في المجلات المسيحية .

وكان من الضرورى بعد هذا الحديث من مقابلة أصحاب الأديان ، وبالفعل التقيت بامام جامع موسكو أحمد جان مصطفى ، وأسقف ليننجراد نيقوديم قال لي أحمد جان مصطفى إننا نقف في صف الاشتراكية وناضل ضد الإمبريالية ، ونؤثر فصل الدين عن الدولة .

وقال لى نيقوديم إن المسيحيين ملتزمون الثورة الاشتراكية بينها  
المسيحيون والملحدون سويًا .

وسألته :

وما رأيك فى وحدة الأديان ؟

ليست ممكنة ، ولكن ما هو ممكن هو التعاون بين الأديان من أجل  
تحقيق السلام .

وهنا تذكرت قول ملفيل إن ثمة أرضية مشتركة بين الماركسيين والتدينين  
وهى النضال من أجل السلام ، والنضال ضد الإمبريالية ، وضد التسليح ، والدفاع  
عن الديمقراطية .

وقبيل مغادرتى موسكو عثرت فى متحف تولستوى على وثائق هامة ،  
على خطابات ثلاثة : خطاب من محمد عبده إلى تولستوى ، وخطاب من تولستوى  
إلى محمد عبده ، وخطاب من س . ك . كوريل الذى تولى إرسال النص  
العربى لخطاب المفتى مع ترجمته إلى الإنجليزية بقلم « ليدى بلنت » مصحوبين  
بخطاب منه إلى تولستوى يذكر فيه أنه سبق له أن تحدث معه ، وكتب إليه  
عن تأييده محمد عبده وتقديره لموقفه وآرائه .

وفى ختام خطاب تولستوى إلى محمد عبده بتاريخ ١٢ مايو ١٩٠٤ يطلب  
تولستوى جواباً عن رأى مفتى الديار المصرية فى مذهب الباب ومذهب  
بهاء الله وأنصاره .

والغريب فى الأمر أنى لم أعثر على جواب مفتى الديار المصرية . وأنا على  
يقين من عدم وجود هذا الجواب . ويقينى مردود إلى ما جاء فى خطاب كوريل

إلى تولستوى بتاريخ ٢٩ يونيو ١٩٠٦ ، جاء فيه أن «الشيخ الطيب والحكيم محمد عبده المفتى العظيم للديار المصرية الذى كفت قد مهدت لخطابه إليك منذ عامين مات وهو فى الطريق إلى أوروبا - وليس من يخلفه فى نظرتة المملوءة بالحببة الشاملة ، ويواصل عمله ، ويخلص فى أن يقدم لدينه ما قدمته أنت للدين المسيحى»

وبعد أن فرغت من قراءة هذه الخطابات وخطابات أخرى مماثلة بين تولستوى وغاندى دارت فى رأسى أفكار لم تتحدد بعد ، ولكنها فى الطريق إلى التحديد .

















صديق العزيز

تلقيت خطابك الكريم الذى يفيض بالثناء على . وإني أبادر  
بالرد مؤكداً لك ما أدخله على من سرور حين جملنى على تواصل  
مع انسان مستنير رغم أن معتقده مبين لمعتقدى الذى ولدت عليه  
وربيت فى اكنافه . ومع ذلك فان دينه ودينى سواء ، لأن  
المعتقدات متباينة وعديدة ، ولكن ليس يوجد سوى دين واحد ،  
هو الدين الحق . وكلى أهل فى ألا أكون مخطئاً إذا افترضت ،  
استنادا إلى ما جاء فى خطابك ، أن الدين الذى أؤمن به هو دينك  
أنت ، الدين الذى يقوم على الإيمان بالله وبشريعة الله التى تدعو  
الانسان إلى عجة جاره ، وإلى أن يحب للغير ما يحب لنفسه .  
واعتقادى أن جميع المبادئ الدينية الحقة تصدر عن هذه الشريعة ،  
وهى واحدة عند اليهود والبراهمانيين والبوذيين والمسيحيين  
والمحمديين .

واعتقادى أنه كلما امتلأت الأديان بالدوجا والأوامر  
والمعجزات والحرافات أدت إلى التفرقة بين بنى البشر أجمعين ،  
وإلى افراز العداوة والبغضاء . وبالعكس كلما نزع الأديان إلى  
البساطة وخلصت من الشوائب اقتربت من الغاية المثالية التى تسمى  
الانسانية إلى تحقيقها ، وهى اتحاد بنى البشر أجمعين .

من أجل ذلك اغتبطت بخطابك اغتباطاً غامراً ، وودت أن  
تقوى بيننا أواصر القربى والتواصل .

مارأيتك فى مذهب الباب ومذهب بهاء الله وأنصاره

تفضل ، أيها الملقى العزيز محمد عبده بقبول وافر التقدير من  
صديقك .

ليون تولستوى

١٢ مايو ١٩٠٤

ترجمة عربية لخطاب تولستوى  
إلى محمد عبده



## فهرست

٩	في المذهب المطلق والمفتوح
٢٣	في المنهج الديالكتيكي والصوري
٥٥	نظرية المعرفة الذاتي والموضوعي
٨٥	الأخلاق الفردي والاجتماعي
١٠٧	العالم الثالث الشكل والمضمون
١٣١	الايدولوجيا الثورة والدين

أودع بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ١٩٣٤ / ١٩٧٤

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية  
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية

ت ٢١٢١٨



## دار الثقافة الجديدة

صدر أخيراً : —

• الحرب النفسية

تأليف : ميلوش ماركو

ترجمة : ليلى طيطه

• عصر الإنسان

أم الروبوت

تأليف : فولكوف

ترجمة : مجدى نصيف

• القرية المصرية

دراسة فى الملكية

وعلاقات الإنتاج

تأليف : فتحى عبد الفتاح

• فنان فى موسكو

للفنان زهدى

• المعجم الفلسفى

د / مراد وهبه

• أيسام الطفولة

٣ أجزاء

إبراهيم عبد الحليم

• ابن الإنسان

إبراهيم عبد الحليم

طلائع النسكر الاشتراكي

• عصام الدين حنفى ناصف

• نقولا حداد

تأليف : د / رفعت المصيد

تطلب من دار الثقافة الجديدة - ٣٢ ش صبرى أبو علم - القاهرة

Bibliotheca Alexandrina



0451009

الثلث ٦٠